

Иван Еленков

**КАТОЛИЧЕСКАТА
ЦЪРКВА
И КАТОЛИЦИТЕ
В БЪЛГАРИЯ**



Католическата църква и католиците в България

Иван Еленков

**КАТОЛИЧЕСКАТА
ЦЪРКВА
И КАТОЛИЦИТЕ
В БЪЛГАРИЯ**

**Епископска конференция
на Католическата църква
в България**

Немногобройните страници, предлагани на читателското внимание тук, излагат основните черти от историческото развитие на Католическата църква и на свързаните с нея хора в България. В името на тази цел най-напред се проследява историята на църквата по пряката линия на управлявалите архиепи. Втората важна посока на изложението пресъздава обстоятелствата и условията, при които през различни времена се е осъществявало присъединението към Рим на множество българи. Така историята на установяването, укрепването и съществуването на различните *католически общности* в този очерк се представя като неразделна част от общата история на Католическата църква в България. Подобен подход позволява да се види освен колективната историческа съдба на всички свързани чрез вероизповеданието си с Рим в България, да се съзнаят ясно и различните исторически пътища на основните им общностни групи – тези на католиците от западен, и на католиците от източен обряд у нас. Така се дава разбиране и за породилите се във времето групови отлики помежду им, присъщи на съществуването им и досега.

ПРЕДГОВОР

В този кратък очерк на историята на католицизма в България, посветен на посещението на св. отец Папата Йоан Павел II в нашето Отечество, ако се опитаме да разсъдим, доколкото е възможно за нас, хладно и безпристрастно, бихме открили няколко линии в повествованието.

Първата представя основните събития, водещите личности в тях и йерарсите в онази последователност на случилото се във времето, която най-често приемаме като история.

Втората линия се занимава с формирането и изграждането на католическите общности от западен и източен образ в България и с функциите на онези структури вътре в тях, които възпроизвеждат и правят възможно съществуването на постоянно ядро верни, същинските твърди основи, на които е положена и съществува тук Католическата църква.

Третата линия в този текст се занимава с опорите на общностната идентичност на католиците в България, т. е. тя се стреми да изтъкне онези събития, които имат могъщата сила през времето да бъдат опори на колективната им идентичност, идентичността на българите, принадлежащи към Католическата църква. Днес мисленето на миналото сред тях е съсредоточено в трагичните събития от началото на 50-те

години на двадесетото столетие, с които очеркът завършва. Значимостта и тежките последици на тези събития често препречва отпавения назад във времето поглед и затъмнява билото преди тях. Тази линия в изложението е важна с това, че търси да подбуди разбирането им в един общ много по-широк план на историята на Католическата църква в България, опитва да формира и изостри сетива и за други времена, други трагични ситуации и мъченици, всички доказващи със своя подвиг в своето време, че католицизмът тук никога не е бил епизодично събитие, свързано с изменчива и нетрайна политическа конюнктура, а непрекъсваема историческа цялост с вековно присъствие, чието светло лице е вярата. Казаното в тази линия на повествованието ни насърчава във времето, което остава пред нас, да просим от Бога с молитвата на псалмиста: „Научи ни, Господи, така да броим дните си, че да придобием мъдро сърце“. Пс. 89, 12.

И накрая, но не на последно място, очеркът ищрихира противоречивите, но неоспоримо и неотклонно разгръщащи се обстоятелства на дългото преодоляване на маргиналността на общността на католиците и равноправното ѝ влистване в българското либерално общество; исторически процес, имащ своите проекции и в нашето настояще.

Но дали хладният и безпристрастен поглед е достатъчен да разбираме какво ни се оповестява чрез историческите факти?

Такъв поглед само е крайно недостатъчен, защото знанието, добито с него е непълно и повърхностно: аз се надявам читателят да потърси и открие в този така наречен кратък очерк същинския, духовния смисъл на случилото се през описаните столетия от история на Църквата в целия негов блясък и нищета.

Нека никога не забравяме, че Църквата се движи от Светия Дух, че нейното развитие следва динамиката на Неговото движение: че напреженията, изпитанията и богатите, въздавани на хората, събрани в Църквата, и бележещи нейния път през времето като история, са следствие на това движение. Следователно нещо, което би могло да се иска от изследователя на църковната история, е способността да се излезе извън границите на неговия ограничен професионален хоризонт и да отвори сърцето си за преображенията, стаени зад фактографската емпирия.

Не се ли разпознава в малкия фрагмент от историята на Католическата църква тук, в България, историята на всемирния път на вярата? Не е ли духовният смисъл на този български фрагмент история на Църквата проява на същинската преданост на Спасителя към казаните от Него думи: „Ето Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“? Не е ли тази история жив отклик на призива на Исус Христос: „Научете всички народи...“? (Мат. 28, 19) Евангелизирайте!

Изповядването на Христос като истинско бъдеще на хората е ставало и става в условията на разпокъсаност между Изтока и Запада. Така в драмата на миналото на Католическата църква в България прозира нейното особено положение на Изток като преден пост на апостолическата традиция. Това положение е определило не само нейната историческа съдба, но определя и нейното бъдеще.

Всички прекрачихме с добри надежди прага на третото хилядолетие от историята на християнството. „Юбилеят е време на особена благодат, време благословено от Господа и носи със себе си голяма радост“, казва светият отец Папа Йоан Павел II (Т. М. А.). Но освен от тази особена

благодат, бъдещето на Католическата църква в България в началото на това трето хилядолетие ще бъде белязано и от посещението на светия Отец тук, първото посещение на римски първосвещеник в нейната многовековна история, и то е изключителната причина за обновлението и усиляването на вярата ни, които преживяваме сега. И това се случва, защото когато отбелязваме с неговото пристигане ново начало в историята на Католическата църква в България, ние с гордост съзнаваме, че това ново начало иде от историята, която ни предшества, и от която сме частица и самите ние, разбираме, че нашата вяра е свързана и не може да не бъде свързана с делата в нейно име, които нашите предци ни завещаха, и които формират нашите представи и все още водят хода на нашето съществуване.

Пристигането на светия отец Папа Йоан Павел II задължава всички да мислим нашия дял от тази история, насърчава усилията ни да съхраним наследеното и да развием нататък във времето, предавайки на потомците пълнотата на църковната уредба, съвършенството на богослужението и аскетичните практики, богатството на образователните структури и многообразието на формите на мирска дейност, вдъхновени от католицизма в името на хилядолетната християнска надежда светът да заживее в мир, разбирателство и обич.

ЕПИСКОП ХРИСТО ПРОЙКОВ

Апостолически екзарх, председател
на Епископската конференция
на Католическата църква в България

КАТОЛИЧЕСКА ЦЪРКВА ОТ ЗАПАДЕН (ЛАТИНСКИ) ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

Към историята на Католическата църква в България през XIX и XX век пряко отношение има общността верни, оформяща се от началото на XVII столетие*. Големият историк на католиците през този век Никола Милев говори за „три вероизповедни елементи“, към които била насочена усърдно подетата тогава мисионерска работа на отците францискани, дошли първи по тия места като постоянно действаща мисия съгласно общите постановления за разпространението на вярата от Тридентския събор (1545-1563 г.). В кръга на първия „вероизповеден елемент“ той туря католиците от Северозападна България в Чипровец, Копиловец, Железна и Клисуре, наследници на саксонски колонисти – рудари, както и тия от дубровнишките колонии по големите градове из българските владения на Османската империя. В кръга на втория попадат павликяните по течението на река Осъм от Дунава до Стара планина и тия из Пловдивско. Накрая идемо православното множество, но особени надежди нему не били възлагани; православните според мнението на тия първи мисиио-

* Връзките на българската държава с Рим през Средновековието пребивават в друг културно-исторически контекст, изгубен с идването на турците на Балканския полуостров, и нямат пряко отношение към събитията от времето, в които се установява Католическата църква в България.

нери били по-големи врагове на католиците и от мюсюлманите; а пък спрямо последните дори опитът за обръщането им в католицизма носел смъртна опасност*.

От всички тях към Католическата църква в България понастоящем най-пряка връзка има общността, формирана с обръщането в християнството на няколко десетки павликянски села от началото на XVII-то столетие. Множество превратни исторически обстоятелства променили из основи заварените тогава от първите мисионери състояние и съотношения на „елементите“, но въпреки всичко павликяните останали през вековете, за които пишем тук, основата на най-старата, най-голяма и устойчива общност на католиците от *латински* или *западен обряд* в България; на тях била положена реално и носена във времето структурата на *Католическата църква от западен обряд* по българските земи до възникването също и на *Католическата църква от източен обряд* през 1860 г., чиито исторически развой ще бъде щрихиран по-нататък. Покръстването на павликяните от Северна България започнало малко преди 1610 г., а пък на тия от Южна България – от 1623 г. нататък и завършило в едно разстояние от около 50 години и за едните, и за другите. В докладите на католическото духовенство в България от този период (1618-1680) се споменават поименно около 40 селища (включително и големите градове), имащи отношение към Светия престол. Но количествените показатели не само в споменатия случай, а изобщо в тази тема, не могат да бъдат абсолютизирани и да са основание за окончателни заключения, защото конюнктурата, в която се установява и развива Католическата църква, тук е силно изменчива –

* Н. И. Милев. Католишката пропаганда в България през XVII век. Историческо изследване. С., 1914, с. 24.

например в двете десетилетия след 1688 г. (Чипровското въстание) до края на същия век в докладите за Софийската архиепископия конкретно се упоменават като католически едва 8 селища, из които се срещали (и то не постоянно) 14 свещеници и монаси общо.

През 1601 г. пребиваващият от преди като мисионер, а после и като апостолически визитатор Петър Солинат (родом от гр. Соли (Тузла) в Босна, откъдето е и името му) по искане на католиците от Чипровци бил ръкоположен за софийски (сардийски) епископ. Този човек станал действителният основател на Католическата църква тук не само поради факта на своето ръкоположение, който могъл да остане и формален; за 25-годишната си дейност той очертал стратегическите направления за установяването на вярата и посочил средствата за осъществяване на набелязаните цели, следвани и от неговите приемници.

В административните промени от началото на това столетие и като пряко следствие от ревностната дейност на Солинат важно било отделянето на францисканската мисия в България от главенстващата над нея до този момент босненска мисия през 1624 г. при втория софийски владика Илия Маринов, българин, родом от Чипровци. Тогава епископското седалище станало център на обособена отделна францисканска териториално-административна единица Българска кустодия (*Custodia Bulgara*), включваща територии от България, Влашко и част от Унгария, и властта му се разпростряла над по-широко пространство, надхвърлящо пределите на епархията. Преди териториите на България и Босна били под юрисдикцията на един и същ архиепископ и в една провинция, с което се обяснява и идването точно на Солинат и францисканите. Над тия монаси била установена властта на особен началник, кустод, който

имал грижи за праведния им живот. Отношенията му, както и тия на подведомствените му братя спрямо властта на софийския епископ в различните години се регламентирали различно, но общо за епохата преобладавало подчинението им под епископската юрисдикция.

През 1642 г. успехите и изключителният престиж на новия млад трети софийски владика Петър Богдан довели до въздигането на епархията в архиепископия, а него — до архиепископски сан. По инициатива на монсеньор Богдан по време на архиерейството му през 40-те години на века били предприети важни административни преобразувания в структурата на Католическата църква по българските земи, наложени поради разрастването на нейните предели дотолкова, че според тогавашната аргументация, надхвърляли възможността да бъдат обходени и за 20 дни път. През 1643 г., по предложение на архиепископ Богдан, Конгрегацията създала Марцианополската архиепископия с постоянно седалище Доростол (Силистра) и за първи неин архиепископ бил въздигнат Марко Бандулович, родом босненец, кандидатурата на когото натежала поради владееене на „славянския език“. Под юрисдикцията на новата архиепископия били отдадени Добруджа, Северното причерноморие, Молдова, както и католиците от Никополско. За софийския архиепископ останали Влашко, северозападните и западнобългарските части от стария сердикийски епископски диоцез и павликяните из Пловдивско.

Бандулович не посмял да се настани в Силистра, определена за негов център, и останал в Бакъу (Молдова). Поради това все не му стигало време и възможности да посещава подведомствените му верни от Никополско, които и започнали да негодуват срещу владиката си. През 1648 г. се приело за уместно да бъдат обособени те в отделна епар-

хия и така се учредила Никополската католическа епархия, чиито първи епископ станал Филип Станиславов. С това била възстановена древната Никополска епархия; средищният град, чието име приела новоучредената, бил епископско средище от V век сл. Хр.

В Македония по това време си съществувала Скопската католическа епархия, обхващаща в диоцеза си още от средновековието саксонски колонисти и дубровничани; титуляри на тази епархия били назначавани много преди идването на Солинат в България. През XVII век обаче в нея не се виждат процесите на разширение на католицизма, наблюдавани в новоучредените епархии в Северна и Южна България. Църквата тук останала да се основава на паството, което съставляло нейната общност и в предишните векове. В общия план на административните преобразования и разширението из българските земи на Католическата църква през XVII век, като става дума за Македония, трябва да се има предвид и учредяването към 1650 г. на Охридската католическа архиепископия во главе с архиепископ Рафаил Левакович, родом от Хърватско. Тази архиепископия обаче не просъществувала дълго; Левакович починал на път към своя архиепископски център. През 1651 г. за втори охридски католически архиепископ бил назначен Андрей Богдан; със софийския архиепископ имал общо само по случайността на съвпадението на имената им. Но и Андрей Богдан не отишъл в Охрид; страхувал се да не бъде убит от неприязненото обкръжение. Така през 1655 г. трети и последен охридски архиепископ станал Франческо Соимирович. През 1661 г. земите на архиепископията били отдадени под управлението на скопския архиепископ; тогава и останалият без епархия архиепископ Соимирович бил назначен за управляващ Марцианополската, а малко по-късно, на Никополската епархия.

Освен че бил в основата на създаването на такава разгърнатата структура на Църквата, софийският архиепископ Петър Богдан укрепил добре собствената си епархия и управлявал дълбоко почитан от своите верни до смъртта си през 1674 г. Същата година за четвърти софийски владика бил избран и ръкоположен викарият му Влас Койчев (Койчевич), но поради скорошната си смърт той така и не заел своето архиепископско средище. Затова през 1676 г. за пети софийски владика бил избран архиепископ Стефан Княжевич. Управлението му най-напред се отличило с това, че монсеньор Княжевич бил архиереят, по чието време се подготвило и през 1688 г. избухнало Чипровското въстание, събитието, с което, според големия историко-национален наратив, се изчерпва изключителното, основното и главното съдържание на историята на католиците в България.* С унищожението на архиепископското седалище Чипровци през тази година архиепископът споделил съдбата на пасомите си и минал с тях Дунава към Влашко;

* Едно интересно съвременно изследване представя отношенията между православни и католици през XVII в. според османотурски документи (две султански заповеди до кадията в Берковица и кадията и мютеселима на София) и дава повод да се мисли за връзката на тези отношения с Чипровските събития. Съдът бил призван да се произнесе по неправомерните действия на владиците от Софийската православна гръцка митрополия към католическото население в хаса Чипровци, към което те се отнасяли като към намиращо се под тяхна юрисдикция, задължено епархийско паство. В средата на 70-те години на XVII век остротата на тези отношения стига до степен, която дава основание на авторката да завърши с въпрос, който поставя много въпросителни пред историята на това столетие. „Как и доколко – се пита тя – в Чипровското въстание е преодоляна красноречиво засвидетелстваната конфронтация и не е ли наложила тя своя отпечатък и върху отношенията между католици и православни в по общ план“. В: Красимира Мутафова. Отношенията между православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII век. – Исторически преглед, № 6, 1993, с. 101-115

починал през 1691 г. в Сибин, Седмиградско, което бил и краят на архиепископството му. Но другото забележително, което направил и което надхвърлило времето на човешкия му живот, било, че през 1677 г. монсеньор Княжевич издействал францисканската кустодия, основана на българските земи, да бъде въздигната в статут на религиозна провинция. Българската францисканска провинция продължила да съществува още почти цял век и след Чипровското разорение с обхват освен земите из Българско, още и на тия във Влашко и Трансилвания, когато с мисъл за нови преобразования в структурата на Католическата църква по тия места оттогава провинцията била закрыта.

Пасомите в българските предели на Марцианополската архиепископия и след отделянето на католиците от Никополско продължили да нямат духовен пастир; поради това и поради други провинения първият марцианополски архиепископ Марко Бандулович бил отзован през 1650 г. През 1652 г. папа Иннокентий X натоварил никополския епископ Филип Станиславов да управлява Марцианополската архиепископия. От тази грижа Станиславов бил освободен през 1654 г., когато за администратор и апостолически викарий бил назначен Петър Парчевич. В архиепископски чин бил въздигнат през 1656 г. и едва тогава поел към епархията си. Но не стигнал до нея, отдаден на политика и дипломатически преговори по освобождението на България от турците. Така продължили нещата и в следващите години; през 1662 г. това положение довело до снемането му от длъжност и отдаването на Марцианополската архиепископия във властта на Франческо Соимирович. Едва през 1668 г. на Парчевич било възвърнато йерархическото достойнство с назначението му за администратор и апостолически викарий в Молдова; същата година той заел резиденцията на първия

архиепископ Бандулович в Бакъу. Архиепископ Парчевич починал в Рим през 1674 г. Приемник му бил посоченият от него Стефан Таплочай, но титлата архиепископ Марцианополски не била дадена никому до 1709 г., а и допирът му до епархийските предели, населени с българи, не се осъществил; затова и старите автори приемат съществуването на тази архиепископия по българските земи и работата на духовенството тук като „номинално“.

Свой път през XVII-то столетие имала и Никополската епархия. Нейният първи епископ, споменат и по-горе, Филип Станиславов, бил българин, местен човек родом от с. Ореш; в историята на България е останал преди всичко като автор на първата печатна българска книга „Абагар“, издадена през 1651 г. Към 1662 г. по недоказани обвинения той бил сменен от чипровчанина Франческо Соимирович, който до тази година (1655), както също се каза, бил охридски католически архиепископ. Соимирович бил назначен да управлява Марцианополската епархия през 1662 г. В началото на 1663 г. отпътувал към България да служи на длъжността си, но още преди да пристигне го застигнала заповедта да поеме Никополската епархия. Вторият никополски владика управлявал до смъртта си през 1673 г.; тогава монсеньор Станиславов дочакал реабилитацията на архиерейското си честолюбие. През 1673 г. отново бил възвърнат начело на епархията си, но не успял дълго да се радва на повторното си въздигане; починал през 1674 г.

През 1676 г. за приемник на Станиславов бил ръкоположен друг един чипровчанин по име Антон Стефанов, който по ред, ако не броим повторното назначение на предшественика му, се явявал трети никополски епископ. По общобългарски, църковни и свои дела през 1688 г. той отишъл във

Виена, където го заварил погромът над Чипровци и над католиците в България. За връщане не могло да се мисли; епископ Стефанов останал извън България и починал във Венеция на 14 декември 1692 г.

Не е нужно да се излага пространно, че Чипровското разорение нанесло тежък и трудно преодолим удар върху Католическата църква по българските земи. Макар формално то да не води веднага до промяна на нейната йерархическа и административна структура, *само двете нейни епархии – Никополската и Софийската*, въздигнати, както бе споменато по-горе, преди всичко върху обърнатите в християнството павликяни – *останали като действително работеща устойчива форма на административната уредба на Църквата* на най-старата, най-голямата и възпроизвеждаща се общност на католиците от латински или западен обряд в България. Тази уредба с незначителни промени във времето удържала вида си и до XX век и оттук нататък ще бъде проследено в едър шрих историческото развитие на тези епархии, по нишката на управлявалите ги архиереи.

Ако след въстанието до края на този век за по-голямата, Софийска епархия се споменават 14 духовници, в Никополската за това време били известни само двама. Едва през 1721 г. могло в последната за четвърти неин епископ да бъде назначен дубровничанинът Марко Андрияши (Анреаши). Поради назначението му за софийски архиепископ през 1725 г. на негово място бил въздигнат в епископски сан през 1728 г. Никола Станиславич, братовчед на Филип Станиславов. Поради гонения от страна на турците през 1737 г. Станиславич (резиденцията на когото била в Крайова), заедно с 300 семейства от епархията си побегнали в Банат, където през 1739 г. бил назна-

чен за Чанадски католически епископ със седалище в Темишвар.

Назначение след него получил Джиовани (Иван) Балдасаре, но той не могъл да заеме мястото си в епархията; така като шести Никополски епископ се явил Антон Бечик (някъде Антон Бещич), който епископствал от 1745 до 1751 г.

През тази 1751 г. Рим проводил за глава на епархията епископ Никола Пульези с трима мисионери от конгрегацията на Баптистините, основана в Рим през 1750 г. в чест на св. Йоан Кръстител. С това се поставяло началото на ново усилие за обновление дейността на католическите мисии в България и съживяване на вярата след погромите в края на предишното столетие. През 1767 г. монсеньор Пульези бил назначен за Дубровнишки епископ и на негово място дошъл Себастиан Канепа, от същия орден, ръкоположен за епископ в Цариград на 12 юни 1768 г., но този осми никополски епископ не успял да управлява дълго; починал от простуда в с. Ореш през януари следващата 1769 г.

Седем години след смъртта му епископската катедра стояла незаета. През 1776 г. за Никополски епископ бил ръкоположен Павел Гайдаджийски, наричан още Дуванлийски или Дуванлията по името на родното му село Дуванлий, Пловдивско. Първоначално епископът установил седалището си в Белене, после в Русе и накрая в Букурещ. Той бил последният (девети) Никополски епископ францисканец, възпитаник на монашеското общество, положило традициите на Католическата църква в България. Изложена на преследванията на официалните власти след Чипровското въстание, францисканската мисия постепенно губела силата си; още в края на XVII век били споделяни идеи религиозната провинция „България“ да бъде обединена с провинция „Босна Аргентина“, както си било и преди учредяването ѝ; но нейният самос-

тоятелен статут бил удържан чак докъм края на XVIII век. Баптистините, които довел в средата на това столетие епископ Пульези, също неуспели да се вратнат в българските условия; постепенно те починали един след друг или се разпилили, а други не били изпратени да ги сменят. По тази причина с декрет на папа Пий VI от 1781 г. била закрыта Българската францисканска провинция и Никополският диоцез бил поверен на конгрегацията на отците Пасионисти. Францисканите наново подели работата си в България в средата на XIX век, когато на духовната ревност на тяхното поделение – Обществото на отците Капуцини – Рим поверил Южната Пловдивско-Софийска епархия.

Конгрегацията на Св. кръст и на страданията на Исуса Христа, членовете на която се знаят още и като „пасионисти“, била основана през 1720 г. С благословията на папа Пий VI през 1781 г. към България поели и през 1782 г. се установили в с. Трънчовица първите монаси – пасионисти, отците Франциск Ферери и Джакомо Сперандио. Пред тях се открило широко поле за работа, грижи за което отците от това общество имат и досега, в края на XX век.

Епископ Павел Дуванлията починал в Букурещ през 1804 г.; за негов заместник бил назначен монсеньор Франциск Ферери. Той бил ръкоположен за епископ в Рим на 21 септември 1805 г. Пристигнал в епархията си в началото на 1806. През 1809 г. бил принуден с голяма част от паството си да се прехвърли във Влашко, дирейки спасение от безконтролната войска и разбойничеството след руско-турската война от тия години. През 1812 г. се установил в българското католическо село Чопла, близо до Букурещ, където починал на 30 ноември 1813 г., поразен от чума вследствие допира му с болни в изпълнение на пастирските си обязанности.

Фортунат Ерколани наследил епископ Ферери

и станал единадесетият Никополски владика. За епископ бил ръкоположен той във Виена на 17 май 1815 г. Управлявал до 1822 г., когато бил преместен в Чивита Кастеланна (Италия).

Приемникът му Йосиф Молайони бил ръкоположен за епископ в Рим през 1825 г. Сравнително по-продължителният срок на епископстването му позволил да проведе линията на една по-последователна политика – положил старания да дисциплинира свещенството, воювал със суеверията на пасомите си, работел усърдно за облагородяване на нравите им, подел строителството на масивни църковни сгради из епархийските села. Местопребиваването му първом било в Букурещ; след 1838 г. се настанил в Белене, където преживял двете големи чумни епидемии от 1830 и 1834 г. През 1847 г. Молайони заминал за Рим и се отказал от епископството си. Починал на 17 юли 1859 г.

Наследен бил от Анджело Парси, ръкоположен за епископ в Рим през 1848 г. По време на управлението на този тринадесети Никополски владика католиците добили право да строят църкви и в годините между 1852 и 1860 били въздигнати храмовете в Лъджене, Ореш и Белене, осветени от него самия. По силата на предписанията за религиозните свободи на Хатихумаюна от 1856 г. в Букурещ били поръчани и първите камбани в епархията – две за село Белене и по една за Трънчовица и Лъджене. През 1857 г. епископът поръчал още две във Виена, които подарил на село Ореш. След 14 години работа монсеньор Парси се оттеглил в родното си място Чивитавекия в Италия, където и починал на 24 февруари 1863 г.

Неговата длъжност поел Антон-Йосиф Плуим, холандец по рождение, ръкоположен в Рим на 19 октомври 1863 г. Той имал честта да представи Никополската епархия на Първия ватикански събор. В края на живота на епископ Плуим папа

Пий IX го възвел в архиепископски сан и го проводил през 1869 г. на почивка в Цариград, където и умрял на 17 януари 1877 г.

На 20 август 1870 г. бил ръкоположен в Рим за Никополски владика Игнат Феликс Паоли, през епископството на който България добила самостоятелността си. Управлението на този епископ било свързано с важни преобразования в структурата на Католическата църква след Освобождението на България. В началото на 1883 г., по времето на папа Лъв XIII, Св. Седалище променило статута на Никополската епархия; отделило Влашко от юрисдикцията на Никополския владика и дало на тия земи статут на самостоятелна архиепископия; за първи Букурещки архиепископ бил назначен дотогавашният Никополски владика монсеньор Паоли, а за духовен глава на вече побраната само в политическите граници на княжеството Никополска епархия бил ръкоположен на 3 май с. г. монсеньор Иполит Луи Агосто, дошъл в България още през 1867 г. като мисионер от ордена на Пасионистите (както и всички тук след 1781 г.). Тези преобразования са без съмнение съобразяване с реалностите, установени върху владенията на бившата Османска империя след Берлинския конгрес, съобразяване с новите национални граници, изграждащи и новата геополитическа действителност в Югоизточна Европа.

Монсеньор Иполит Луи Агосто развил голяма дейност в следосвобожденска България: основал семинария в Русе; с негова помощ били построени църквите във Варна и в новосъздадените католически села Драгомирово, Бърдарски геран, Гостиля и Асеново; уредил католически гробища в Русе, където с негово съдействие била построена през 1890-1891 г. и катедралната църква. Починал в Белене на 3 декември 1893 г. на 55 годишна възраст.

Наследил го другарят му от неговите мисионерски години Хенрих Дулсе, родом от Париж, който бил ръкоположен за епископ в Рим на 24 февруари 1895 г. Седемнадесетият никополски владика водил епархията 17 години, до 1912 г., когато подал оставката си и заминал за родното си място, където и умрял през 1917 г.

Приемникът му Леонард де Блумбах не управлявал дълго, починал на 4 април 1915 г. и поради военните години и неустойчивото му здраве епископството му остава някак си незабелязано в общия ход на събитията от това време.

На 21 май 1915 г. за Никополски епископ бил ръкоположен в Рим Дамян Теелен, също холандец по рождение. Той пристигнал в България на 5 септември същата година. Епископ Теелен останал титуляр на Никополската епархия до смъртта си на 6 август 1946 г. и неговото управление било едно от най-плодотворните в историята ѝ.

За нов, двадесети апостолически администратор в Северна България след смъртта на епископ Теелен бил избран отец д-р Евгений Босилков, архиепископ, с чието кратко управление завършва хронологическият период, предмет на изложението тук. Роденият през 1900 г. в с. Белене монсеньор Босилков бил избран за владика на 27 август 1947 г. и от управлението на епископ Дуванлийски в края на XVIII и началото на XIX в. той бил първият българин духовен глава на епархията. На 11 ноември 1952 г. епископ Босилков бил разстрелян по обвинение от комунистическата власт за участие в „шпионска католическа организация в България“. На 15 март 1998 г. Католическата църква по съществуващия ред в нея провъзгласи монсеньор Босилков за блажен, прекланяйки се така пред мъченичеството му за вярата.

Другата католическа епархия (Софийската, или както започнала да се нарича от началото

на XVIII век Софийско-Пловдивската) след Чипровските погроми имала в общи линии следното развитие.

Прогоненият от епархията си архиепископ Княжевич, както бе казано, починал през 1691 г. в Сибин, Седмиградско. След него катедрата поел шестият софийски владика Павел Йоших (Йоиших, Йошич), за личността и дейността на когото друго не успях да намеря, освен че починал на 28 октомври 1717 г. и едни догадки, че вероятно родом бил българин. По време на неговото управление, както и при приемника му, архиепископ Марко Андрияши, вече окончателно административният център на епархията се установил в Пловдив, близо до верните от Южна България, което било и съвсем естествено след Чипровските събития. По-напред бе споменато, че преди да стане софийски архиепископ дубровничанинът Марко Андрияши бил никополски владика във времето от 1721 г. до 1725 г. Вероятно мнението му е било решаващо за работите на църквата в България, защото по негова преценка след смъртта на владиката Йоших длъжността „администратор на Южния диоцез“ била поверена на отец Михаил Добромиров, който дотогава следвал за свещеник в гр. Фермо-Лорето в Италия. Отец Михаил дошъл през 1717 г. и избрал за свое седалище родното си село Калъчлий. Архиепископ Андрияши не могъл дълго да управлява епархията си; поради войните с Австрия от тази епоха във втората половина на 20-те години на XVIII век били предприети повсеместни гонения срущу католическото духовенство, над което винаги тегнели подозрения за сътрудничество със западните врагове на Империята. Архиепископът и подведомственото му духовенство били принудени да напуснат и да се установят в Рагуза (Далмация). Като имперски поданик отец Добромиров могъл да се завърне в епархията в качеството си

на архиерейски наместник и да се грижи за епархийските дела. В работата си имал помощта на друг свещеник по име Никола Тодоров, комуто отдал управлението на павликянските села западно от р. Гьопса (Стряма). Участи на последния не е ясна; през 1737 г. вместо него се вижда нов помощник на отец Добромиров, някой си дон Никола Бошкович. В условията на поредната Австро-турска война през пролетта на 1838 г. дон Никола писал на свои събратя в Цариград да се молят, както правел и той, за Божия благослов над австрийското оръжие. Писмото попаднало в турски ръце и на 22 април 1738 г. отец Михаил Добромиров и отец Бошкович били публично обезглавени в Одрин.

Едва през 1742 г. положението в епархията започнало да се нормализира, когато като осми софийски владика бил изпратен Никола Анджелли Радовани от Шкодра, Албания. Монсеньор Радовани останал 11 години в качеството си на софийски архиепископ и апостолически администратор на епархията, до назначението му за архиепископ на Дурацо в Албания на 2 април 1753 г. После дошъл архиепископ Бенедикт Цуцери (някъде Венедих Цицери), и той албанец като прешественика си. Монсеньор Цуцери се задържал като глава на епархията до 1759 г. С оттеглянето му от поста настъпила важна промяна в статута на Южната епархия – той бил последният архиепископ в нейната история след 1642 г. и девети владика от учредяването ѝ през 1601 г.; след неговото управление епархията добила статут на епископски викариат, един вид архиерейско наместничество, и католическото предание брои в нова поредица управлявалите апостолически наместници. За дълбочината на промяната и лошите времена за католиците от Южната епархия през XVIII в. може да се съди и по изнасянето на наместническото средище извън града Пловдив. Според избора на всеки от влади-

ците то се установявало в някое от околните католически села, най-често в Даваджово.

През същата година първи апостолически наместник бил монсеньор Станислав Дульи (някъде Станислав Дугли), който починал скоро след назначението си. След него управлявал от 1759 г. до 1763 г. монсеньор Йосиф Роверани. От 1765 г. до 1770 г. епархийските дела водел Павел Дуванлията, за когото вече бе писано, че после станал и Никополски епископ и като такъв свършил живота си. По-продължително време от 1770 г. до 1784 г. управлявал монсеньор Петър Царски (някъде Петър Фибри), родом от Пловдив. Той бил сменен от апостолическия наместник Никола Цилви (на други места Дзилви), останал до 1802 г., след когото управлявал Андрея Тунов от с. Селджиково (Калояново), Пловдивско. Архиерейските длъжности на монсеньор Тунов продължили до 17 май 1835 г.; на тази дата той подал оставка, обоснована с напредналата му възраст. След оттеглянето му само се знае, че починал от чумата през 1838 г. в с. Калъчлий. Като духовници с важни заслуги към епархията от негово време се споменават имената на отец Петър Арабаджийски, отец Йосиф Арабаджийски и отец Яко Яковски. Потвърждение за последователно ограничаваните позиции на Църквата от тия трудни времена е фактът, че за център на епархията от началото на XIX век се утвърдило село Калъчлий (Генерал Николаево).

С грижа за промяна на това положение през 1835 г. Рим поверил управлението на Южната епархия на отците Лигуористи (или Редемптористи) от конгрегацията на Св. Алфонс Лигуори. Виенската уставническа област на тази конгрегация изпратила отец Иван Фортнер (чех), който поел управлението на апостолическия викариат от датата на оставката на монсеньор Тунов. С отец Фортнер пристигнали съотечественикът му отец

Антон Фишер и моравецът отец Матея Граф. През 1836 г. отец Фортнер починал и епархията била поета от пристигналия отец Иван Птачек, също чех. Енергията му била възнаградена с ферман за църква, която и била построена в епархиалното средище; до тогава църква там изобщо нямало. Като знак за промените към добро през времето на пребиваването на събратята Лигуористи (1836-1840) трябва да се приема и възвръщането на наместническото седалище в Пловдив. Под ръководството на отец Птачек започнала голямата реформа по въвеждането на грегорианския календар на мястото на юлианския, който до тогава бил в употреба сред католическата общност в епархията. Ревностният управител успял да наложи да не се работи по празниците, въвел публичните религиозни шествия за големите църковни дни, подел упорита борба срещу лихварството, като лихварите заплашвал с тежки църковни наказания, непримирим бил срещу пианството и мн. др.

От разполагаемите източници не става ясно защо отците Лигуористи остават само и точно до 1840 г., след като работите тук изглежда че потръгнали. Едно известие свързва ограничения им престо с ревността на управителя и събратята му, ревност невъзможна и недопустима според условията на живота в Отоманската империя. Веднъж се случило католиците от Пловдив и околността да бъдат призовани на ангария в деня на голям църковен празник. Потресен от светотатството и неспособен да се владее отец Птачек дошъл пред конака, където с впряговете си призованите католици чакали разпорежданията на пловдивския паша, и според известието „с апостолско безстрашие“ се нахвърлил върху охраната. Смаяните турци отпуснали раята да си иде на черква, пък след това да поеме задълженията си отново. Този и други подобни инциденти давали повод на пловдивския

гръцки митрополит да обвини отците, че били австрийски шпиони. Постъпки в смисъла на горните обвинения били направени от турското правителство пред Рим и Светият престол се принудил да отзове отците Лигуористи през септември 1840 г. Понеже епархията останала без свещеници, Никополският епископ изпратил в Пловдив отец Лудовик Капело, пасионист, пристигнал тук на 15 септември 1840 г. Скоро след него пристигнал и отец Карл Потен. В началото на следващата година се приело, че личността на последния би била подходяща за Антиварски епископ и поради тази причина Пловдивската епархия отново останала без духовни началници. Така се стигнало до решението на Светия престол в Пловдив да бъде настанена капуцинска мисия, присъствието на която тясно се свързва с историята на епархията до края на XIX и през XX век до ден днешен. Първите отци Капуцини пристигнали в Пловдив на 21 март 1841 г.

Из редове на тази мисия на 26 март 1848 г. бил ръкоположен за владика Андреа Канова, родом от Гаресио при Ормеа, титулярен епископ на Кръона и с титла „Апостолически наместник Пловдивско-Софийски“. Той управлявал епархията и от преди ръкоположението си. За сполучливото му управление способствали освен неговите личностни качества и сравнително дългият срок на последователна работа в епархията, още и промяната в правната основа на отношението към вероизповеданията в Турция след Хатихумаюна от 1856 г. По негово време били въздигнати пловдивската катедрала „Св. Лудвик“, църквите в с. Балтаджи, Даваджово, Селджиково, Хамбарли, Калъчли и др.; болницата в Пловдив; той станал и основоположник на католическото просветно дело в епархията. По негова инициатива било уредено пребиваването на вице-консули на Австрия, Франция, Великобритания и

Русия в Пловдив; откриването на вицеконсулства на католическите велики сили тук довело преситижът на католиците в района видимо да нарастне. Починал на 10 август 1866 г. и бил погребан в Пловдив след 25-годишна апостолска дейност.

Негов наследник, също капуцин, бил монсеньор Франческо Рейнауди (Франческо Доменико Рейнауди) от Виллафранка, Савоя, роден на 2 ноември 1808 г. Ръкоположен бил за владика през 1868 г. Управлението му на епархията съвпаднало с най-драматичните в новата българска история събития: монсеньор Рейнауди бил застъпник на въстаници пред властите през 1876 г.; през Руско-турската война организиран медицинска помощ на ранените руси, българи, турци и гърци. За човеколюбивата му дейност през войната бил награден от руския император с орден „Св. Ана“.

След Освобождението като вещь по българските работи до него се допитвала често Европейската комисия по изработването на Румелийския органически устав, а сетне, когато Областното събрание започнало работа, на три пъти бил избран за негов почетен председател.

С поемането на епархията основал семинария и голямо сиропиталище, ръководено до средата на XX век от българските сестри Терциарки, дружеството на които също било основано от него. През 1882 г. основал прословутата католическа болница в Пловдив. През 1885 г., на 77-годишна възраст, се оттеглил на почивка в село Калъчлий и в знак на признание на делата му папа Лъв XIII го въздигнал в сан архиепископ, титуляр на древната Ставрополска епархия.

Монсеньор Рейнауди починал на 24 юли 1893 г. на 85 години. Приемникът му, владиката Менини, убедил селяните от Калъчлий да бъде погребан в Пловдив и траурната церемония била изключително впечатляващо събитие на времето си. Връз

тленните му останки пловдивският кмет тогава положил венец с надпис: „Във време на народни бедствия взе живо участие за облекчение съдбата на гонените българи, на които направи толкова благодеяния, че никой не ще го забрави“.

Роберт Менини от Тренто* наследил управлението на епархията при оттеглянето на монсеньор Рейнауди през 1885 г. и я управлявал до смъртта си 14 октомври 1916 г. Неговото управление било едно от най-добрите времена, което епархията имала от началото на съществуването си.

При приемника му епископ Викенти Пеев след много дълго време софийският епископски престол, при все и викариатски, бил зает наново от българин. Монсеньор Пеев имал длъжността на Софийско-пловдивски апостолически наместник и бил титулярен Лирбски епископ. Той бил роден на 11 ноември 1873 г. в с. Балтаджий (Секирово, Пловдивско) и духовно възрастнал в традициите на обществото на отците Капуцини. В епископски сан бил възведен на 2 март 1913 г. Действителен приемник на архиепископ Менини той станал от 12 октомври 1916 г. и бил една от ключовите фигури в историята на Католическата църква от междувоезната епоха. Починал на 2 ноември 1941 г.

Апостолически наместник на Софийско-пловдивския викариат след това бил епископ Иван Романов, титуляр на Призриана. И той бил роден в с. Балтаджий (Секирево) през 1878 г. Ръкоположението му за свещеник станало на 21 септември 1901 г. от епископ Менини. До 1905 г. бил помощник енорист при западно-католическата църква „Св. Йосиф“ в София; после за една година поел същата служба в с. Селджиково (Калояново, Пловдивско). През лятото на 1906 г. бил назначен за капелан на княз Фердинанд, където служел докато монархът

* Според други сведения Роберт Менини бил славянин от Далмация.

не напуснал България. На 24 август 1923 г. папа Пий XI го назначил за свой таен камериер, служба, потвърдена и от папа Пий XII. На епископския викариатски престол в Пловдив той дошъл след 24 годишно служене на Църквата извън отечеството си. Ръкоположението му се извършило в църквата, в която били първите му свещенодействия, софийската „Св. Йосиф“, на 4 октомври 1942 г.

Съдбата му, както и съдбата на повечето католически духовници в България след Втората световна война в условията на комунистическия режим, била трагична. През декември 1952 г. 74-годишният монсеньор Иван Романов бил осъден на 12 години затвор; непощаден от „методите“ на следствието, епископът споделил мъченическата съдба на своя събрат, епископ Босилков, и починал на 12 февруари 1953 г.

Представянето на католическите йерарси по реда на управлението им и успоредно с него наблюдението върху структурата на Католическата църква от *западен или латински обряд* в България от времето на учредяването на нейната първа епархия до средата на XX век бе подчинено на общата идея, че историята на католицизма по българските земи не се проявява ситуативно и че далеч не свършва с Чипровското въстание; йерархическата структура и постоянните грижи на Рим за неговото българско паство, въпреки преживените немалко остро-критични моменти, съществували, както се опитах да покажа, през всичкото това време.

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

В развитието на процесите на духовна и политическата еманципация на българите през втората половина на XIX в пределите на Османската империя група деятели за църковна независимост и отделяне от юрисдикцията на Цариградската патриаршия стигнали до идеята за уния с Рим. В това начинание се откриват проектирани много от знанията за българското средновековие на главния подбудител на делото, възрожденският деятел Драган Цанков. Така се стигнало до 18/30 декември 1860 г., когато стотина съмишленици, предвождани от изтъкнати представители на българското духовенство и видни миряни, се явили пред папския представител в Цариград, монсеньор Паоло Бруони, и му връчили молба, подписана от хилядно множество; българите търсели апостолическо покровителство за своята църковна независимост. Подписан бил акт за присъединение към Рим, в който се формулирали двете основни искания на българското общество през Възраждането — самостоятелна църковна йерархия и училища „според началата и системите на едно учение народно“. Към тях било и изричното настояване за запазване непокътнат съществуващия източен църковен обряд. Тази дата се приема за началото на историята на *Католическата църква от източен обряд сред българите*. След няколко месеца,

на 2 април 1861 г., в Сикстинската капела в Рим архимандрит Йосиф Соколски бил ръкоположен за архиепископ и глава на *църквата* лично от папа Пий IX в присъствието на висши духовници, влиятелни политически фигури, дипломатически представители и делегация на присъединените към Рим българи.

Нейното историческо развитие до средата на XX век може да бъде представено в три периода.

Първият обхваща времето от началото до средата на 60-те години на XIX век. Той е най-краткият, но и най-драматичният; силата на случилото се тогава хвърля отблясъци и сенки както върху цялата история на Католическата църква от източен обряд, така и върху чертите на самовъзприятията на принадлежащите към нея верни. Центърът на събитията от тези няколко години са усилията да се отстои избраният път, защото много скоро на нововъздигнатата църква бил нанесен силен удар с отвличането на нейния духовен предводител, архиепископ Йосиф Соколски, в Русия. Отвличането било акция на руската дипломация, бранеща единството на православието в Турция, в сътрудничество на нейни доверени лица из българската колония в Цариград, поддръжници на православието и на Северната империя като единствен залог за българското бъдеще. Ударът довел след себе си и първата тежка криза в историята на църквата, проявена в неудържимия отлив от унията на множеството от присъединилите се, и невъзможността да бъде преодолян срывът в йерархията на църквата, предизвикан от отстраняването на нейния първосвещеник.

След поредица неуспешни опити да бъде въздигнат висш йерарх с избора, и сетне и с ръкополагането за епископ на Рафаил Попов на 7/19 ноември 1865 г., кризата била преодоляна. За епископски център се определил вече Одрин; началото

на управлението на монсеньор Попов може да бъде прието за втори период от историята на Католическата църква от източен обряд, който продължил до войните – Балканските (1912-1913) и Първата световна (1915-1918). В това време бил постигнат разрив с мирските, политическите, подбуди за присъединението на българите към Рим и се положили същинските основи на Католическа църква от източен обряд у нас.

Берлинският договор (1878) не засегнал източно католическото население, останало в своята цялост главно в етническите земи на българите в границите на Турция. Но ръководството на духовните дела от един център вече било неефективно поради разстоянията и несигурните пътища в Империята. Грижите за заобиколените от православни и неукрепнали твърде във вярата българокатолици наложили през 1883 г. Македония и Тракия да бъдат разделени на две отделни в административното си управление църковни области с отделни за всяка област епархии и с отделен епископ, а за представителството на Католическа църква от източен обряд в Цариград Рим предвиждал и архиепископ. За архиепископ със седалище в Цариград и администратор на българите от областта бил назначен наследилият епископския престол на монсеньор Попов още през 1876 г. монсеньор Нил Изворов. За Тракия и България, със седалище в Одрин, като апостолически наместник на българите бил назначен монсеньор Михаил Петков, а за апостолически наместник на Македония – монсеньор Лазар Младенов със седалище в Солун. Назначените епископи на Тракия и Македония били първите източни католически владци с богословско образование и възпитание, добити в католически висши богословски училища и университети. Те били представители на ново поколение, чиято убеденост във вярата, образованост и

енергия щяла да е от основно значение за разширяване влиянието и стабилността на структурите на Източнокатолическата църква.

Войните и непосредствено след тях е време на тежки изпитания и затова те бележат началото на трети период от историята на Католическата църква от източен обряд, чиято горна граница съвпада с края на Втората световна война и установяването на комунистическия режим в България. Постигнатото в мирните довоенни десетилетия било разпиляно изцяло и Източната католическа църква се изправила пред ново устрояване, което променило изцяло насоките на дотогавашното ѝ развитие.

Новите изпитания дошли като следствие от войните, нанесли тежък удар на Католическата църква от източен обряд. Сетнините му се изразили най-остро в разпръскването на бежанците българокатолици от Тракия и Македония всред православно население в държавните граници на България, а от тук се проявила острата несъвместимост на настаняваните заедно бежанци българокатолици и православни българи. Действията на източнокатолическото духовенство пред правителство на Царството и постоянните му усилия били насочени към това, да бъдат заселвани съверците групово и в отделни села и да бъде подкрепено устрояването на техните енории. От друга страна, бъдещето на църквата било подвъргнато и на сериозни изпитания също и от трудната съвместимост и неинтегрираността на съверците и духовенството от източен и западен обряд, дори и от трудната съвместимост на източните католици от Тракия и Македония. До този момент – поради исторически установеното ясно разделение на пространствата за изява на верните от двата обряда, подобни противоречия не съществували, но след войните остротата им се проявила твърде болезнено.

Тежки затруднения възникнали от уреждането на юридическия статут на Католическата църква от източен обряд в пределите и според законите на българската държава, уреждането на пространството на нейния диоцез, статута на нейното духовенство и българското му поданство, законоположенията за въздигане на източнокатолическите храмове и пр.

Основна заслуга за стабилизирането на тежестите по устрояването на църквата в пределите на българската държава и преодоляването на кризата имат огромните усилия на българското източнокатолическо духовенство, но не може да бъде пропусната и значимостта на помощта от Рим в това критично време. През 1921 г. като пратеник на Източната конгрегация архиепископ Исаия Пападопулос подпомогнал подетото административно преустройство в новите условия, според което трите епархии от Турция – Цариградска, Одринска и Солунска – се закривали и се образувала една със седалище в София. С негова помощ и с помощта на папа Бенедикт XV през 1922 г. започнало изграждането на софийската източнокатолическа църква „Успение Богородично“ и енорийският дом като интеграционен център на източните католици в България.

На 25 април 1925 г., десет дни след атентата в църквата „Св. Неделя“, едно от най-големите прекеждия в новата история на България, като апостолически делегат тук пристигнал монсеньор Джузепе Анджело Ронкали, бъдещият „български“ папа Йоан XXIII, личност, с чието име, усилия и дейност се свързва преодоляването на тази тежка криза – най-напред с помощта по избора на авторитетен и обединяващ католиците от източен обряд духовен глава. Начело на църквата бил възведен монсеньор Кирил Куртев, едно от най-ярките имена в нейната история за времето на цялостното ѝ

съществуване. Епископ Куртев се родил на 18 юли 1891 г. в с. Дрипчево (Свиленградско). На 5 декември 1926 г. в Рим той бил ръкоположен за титулярен Бриулитански епископ и апостолически екзарх на католиците от източен обряд в България.

Много важно за разбиране на неговото място в тази история и новия етап от историята на църквата е първото му епископско послание от април 1927 г. То е основен текст, постигащ осмисляне на вече билото, и програма за предстоящото; то е философско-догматичен и историко-аналитичен текст, в който старите аргументи за принадлежността на българите католици към Рим от преди войните се съзнават като принадлежащи вече на миналото и се формулират други, зададени от промените на новото време. В посланието е преодоляна тежестта на историческата аргументация като основание за принадлежност към католицизма, винаги надделявала у предходниците на монсеньор Куртев; той аргументирал основанията за принадлежност към католическата църква върху доказателства за истинността на вярата: „Католическата черква – бележи той – е истина, дейността ѝ е свързана с Божествения идеал, тя не е свързала съдбата си с никое племе; не се впряга в политиката и на най-могъщите, макар и ней всепреданни народи, защото божественият ѝ произход и предназначение гарантират нейното съществуване независимо от всяка земна власт.“*

Това послание е първото свидетелство за разбирането, че стратегиите на поведение на ръководството на Католическата църква от източен обряд в България, утвърдили се като водещи в довоенното време – прозелитичното разпространение на вярата и увеличението на верните – вече станали невъзможни след Първата световна война в преде-

* Истина, 27. IV. 1927, № 51-52

лите на българската държава. От тук епископът очертал перспективите на една нова политика на Източнокатолическата църква – да бъдат постигнати в пределите на националните граници, пълнотата на административната уредба на църквата и съвършенството на богослужението и аскетичните практики, богатство на образователните структури и многообразие на формите на мирска дейтелност, вдъхновени от католицизма. Това била неговата водещата линия за закрепване на Църквата в условията след Първата световна война. Резултатът на тази линия станали енориите с просветено и авторитетно свещеничество, дейността на монахинските общества на сестрите Евхаристинки и сестрите Кармилитки като средища на аскетичния опит wśród източните католици, поддържането на училища и създаване на семинария, възпитаваща духовници за Католическата църква от източен обряд, подкрепата за католическия печат, подкрепата на многобройните религиозни, просветни, благотворителни и културни мирски католически дружества и граждански инициативи.

През пролетта на 1941 г. епископ Куртев подал оставка поради здравословни причини. Апостолическото администраторство поемал о. Иван Гаруфалов.

Монсеньор Гаруфалов бил роден на 15/28 август 1888 г. в Малко Търново; учил първо в родния си градец, после в българо-католическата гимназия в Одрин. През 1905 г. постъпил в обществото на отците Възкресенци. Новицията си свършил в послушническия дом на същите отци в Краков. През 1907 г. захванал изучението на богословски и философски науки в Римския, Грегориански университет. Завършил през 1912 г. и бил ръкоположен за свещеник в Рим от архиепископ Михаил Милов. Заминал за Одрин, а след Балканските войни

се установил в Малко Търново, където близо 30 години се грижил за верните в рожденното си място. За епископ бил ръкоположен на 1 ноември 1942 г. от монсеньор Куртев в съслужие с Никополския владика Теелен и в присъствието на новия апостолически делегат, архиепископ Джузепе Мацоли.

Монсеньор Гаруфалов управлявал епархията до смъртта си на 7 август 1951 г. Нему било съдено да преведе Църквата през големите изпитания от 40-те години; след смъртта му епископ Куртев наново трябвало да поеме нейното ръководство и да работи за спасението ѝ от унищожение в комунистическите времена до края на дните си на 9 март 1971 г.

КАТОЛИЧЕСКИ ОБЩНОСТИ И ОБЩНОСТНИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Написаното до тук установява макар и в едър план отчетливо, вярвам, исторически сложилите се отлики между католиците от двата обряда. Сега повествуването ще бъде продължено с едно по-конкретно очертание на различията между общностите верни, върху които се основавала през историята си Католическата църква в България. В това отношение най-напред трябва да бъде представена най-голямата и най-устойчивата от тях, за която вече имаше случай да бъде споменато – произлязлата от обърнатите през XVII век в християнството павликяни.

По времето на обръщането им павликяните били ясно обособена маргинална общност, несводима към никоя от обкръжаващите ги други общности нито посредством вероизповеданието, нито пък според неясния им етническият знак, дълбоко свързан, а в ония времена най-често пъти и произведен от вероизповеданието. За тях през това столетие била характерна определена неустойчивост; неустойчивост както на броя, големината и местоположението на селата им, така и в твърдостта на религиозната им принадлежност. През 1680 г. третият Никополски владика Антон Стефанов писал в Рим, че техните села се намират подчинени на „различни тирани“ и тяхното положение се променяло според непредвидимите и субективни качест-

ва и прищевки на всеки отделен тиранин. Поради своята крайна бедност и невъзможност да плащат данъците си павликяните ходели по работа на скитнишки групи из селата на българите, турците и власите и така лесно губели „...както имотите, така и душите си“. По същото време част от павликяните били обект на опити за обръщане и в православие, а също и в исляма.

Приемането на католицизма установило нови устойчиви вътрешни йерархии в общността; върху дошлото ново свещенство естествено легнали грижите да бъде официален неин представител и авторитетен защитник пред разните власти, какъвто до този момент старите еретици нямали. Късо казано, приемането на католицизма като изместило и трансформирало традиционните вътрешнообщностни структури, основани на живот въз началата на павликянската ерес, *направило общността по-устойчива*. Постепенно във времето принадлежащите към нея изградили и свое съзнание за принадлежност към българската етническа общност, запазвайки границите на своята обособеност; самосъзнание далеч не съществуващо от само себе си поначало, самосъзнание на което католицизмът с духовната, просветната и общокултурната си дейтелност не само не пречел, но бил даже един от градивните фактори. Разбира се, по отношение на общата съподчиненост в структурите в българското общество и в ново време тази общност продължила да бъде маргинална и така тя останала, мисля, чак до времето между Първата и Втората световни войни, но за това ще стане дума по-нататък в изложението.

В официалните си релации до Рим духовенството още от XVII век определя новооглашените като католици и това е обяснимо. След Освобождението българската официална статистика от края на XIX век ги брой като „българо-католици“, което съ-

що е обяснимо. В пространствата на междуобщностните контакти обаче различимостта на тези хора сред другите до началото на XX век е като „павликяни“ и е ярко засвидетелстван факт в широк кръг източници. В началото на 80-те години на XIX-то столетие Иречек вижда обособеността им дори като „народност“! „Третата по-стара тукашна народност, – пише той – потомци на азиатските павликяни, съществува до днес само по име. Те отдавна са престанали да говорят своя език, бил той сирийски или арменски, и свършено са се побългарили. Че почнали да говорят български, а не гръцки, показва ясно кой елемент между селското население отдавна е преобладавал. Те запазили дълго време само вярата си, а когато я напуснали, им останало все още името ѝ – *павликяни*.“* В хода на изречение на друго място в същата книга Иречек автоматично отбелязва: „Сегашните *католишки павликяни*, или *както се наричат официално „българо-католици“*, румелийската статистика (в 1885 г.) е наброила ...** и пр. „Българо-католиците се намират в никополско, свищовско а най-много в пловдивско, – пише друг един пряк наблюдател през 1895 г. – но ако се говори за тях в Пловдив било пред грък, турчин, евреин и проч., всякой би помислил, че за друг някой народ се говори, защото всички изобщо ги наричат – павликяни“***.

Назад във времето през това столетие у описания на преминаващи през Империята пътешественици често може да бъдат установени обърквания, издаващи неразбирането на връзката на старата еретическа общност с католицизма.

* К. Иречек, *Пътувания по България*, С., 1974, с. 197. Курсивът на К. Иречек.

** *Пак там*, с. 200. Курсивът мой, (И. Е.)

*** Г. Димитров. *Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение*. Част I, Пловдив, 1895, с. 103.

Объркването на външните наблюдатели не ще да е било без връзка с някои вътрешни саморазграничения в общността, устояли доста във времето и след обръщането ѝ в католичеството. В документите, по които се установява ходът на българо-католическото преселение след Чипровското въстание, бегълците от първата вълна в края на XVII в. се назовават „българи“, или по местата от където идат, най-често, „чипровчани“. След Пожаревацкия мир от 1718 г., според който Австрия придобила голяма част от Сърбия и т. нар. Малка Влахия и предприела да насели тия обезлюдени вследствие на войните ѝ с Турция пространства, бегълците от подемналата се тогава втора българокатолическа преселенческа вълна, идещи предимно от Никополската епархия през втората половина на 20-те години на XVIII век, най-често се определят като „павликяни“. След установяването им в Банат владиката Никола Станиславич правил постъпки пред властите във Виена „да се дадат на павликяните същите привилегии, каквито били дадени от по-рано на чипровчаните“. През 1739 г. българите-католици от Седмиградско правели постъпления да им се потвърдят старите привилегии и да им се позволи да се преселят в Банат. Добили разрешение и през есента на 1741 г. вече се установили на новото си поселище Винга. В чест на възцарилата се през 1740 г. императрица Мария Терезия в едно обръщение на поселниците към нея, редом с желанието да се потвърдят добрините, сторени им от бащата на новата владетелка, българите искали селището, в което вече били съсредоточени много от тях, занапред да се назовава Терезиополис. В специална точка се настоявало привилегиите да бъдат разпрострени и „над павликяните“ от селището Бешенов, както и над българите-православни, които винаги били с тях през годините на тия изпитания.

Във Винга се настанили българи от Чипровец, Железна, Клисуре и албанци от Копиловец, но в последствие по неофициални пътища дошли тук много семейства от друго поселище на бегълците-съверци Бешенов. Тях сънародниците им, а и властите, разпознавали единствено като „павликяни“. Един данъчен списък от 1756 г. представя като българи във Винга 43 семейства и отделно българи самотни старци 12 и вдовици 14. В тяхното число се споменават и 9 починали, поради което и освободени навеки от данъчните си задължения. Отделно се броят „павликяни“ 66 семейства, към които самотни възрастни – 10, преселили се – 12, и 3 починали. Един от историците на Никополската епархия, отец Исидор Делин, предполага, че поради мнозинството на последните терезиополците се разпознавали от втората половина на XVIII век като „палутъене, а не българи“, а „интелигенцията“ продължавала официално да се гордее с името „българе“. Това саморазпознаване фиксира и някакви съществуващи вътрешнословни разлики, защото павликяните се наели със земеделие и някои „по-долни градски служби“, а „господата“ или „българите“ не работели земя, отдавали земевладенията си под аренда и заемали по-първи постове в местната управа. По предание през тридесетте години на XX век католиците във Винга от „българско потекло“ се разпознавали по окончанията на фамилните си имена на „-ин“ или „-ич“, а от „павликянско потекло“ на „-ов“. Споменатите различия и самоопределения обаче не попречили в хода на времето за „смесването“ и „зародяването“ на тия две ранни вътрешни българо-католически общности.*

Характерната за общността затвореност и обкръжаващата я винаги, както институционал-

* Свещ. Исидор Антонов Делин. Асеново, Никополска околия. Свищов, 1938, с. 18-23.

на, така и междуличностна верска враждебност установила за дълго в нея католическото духовенство като единствен пряк и краен авторитет и, разбира се, фактор на вътрешнообщностна интеграция. До междувоенната епоха то останало източник на всяка инициатива и след Чипровските събития, с малки изключения, до края на XIX век било инородно. В края на 20-те години на XX век нещата вече чувствително се променили; тогава от 33 души свещеници от латински (западен) обряд в Пловдивско-Софийската епархия чужденци имало петима (трима в София, и по един в Пловдив и Ямбол). И въпреки че положението в Северната епархия стояло по-различно (от 21 чужденците били 11), тенденцията на подмяна на инородното католическо духовенство с българско ясно се очертава още от края на предишното столетие. В края на 30-те и началото на 40-те години на XX век това било постигнато с масово завръщащите се в България млади духовници, учили из европейските католически училища и университети; процес, който продължил и през втората половина на 40-те години, за да бъде рязко прекъснат с гоненията срещу католиците от началото на 50-те.

Авторитетът на духовенството обаче се утвърждавал постепенно и за твърде продължително време, защото бившата еретическа общност трудно и бавно се поддавала на въздействия. Неопределена до късно, почти до края на XIX в. останала формата на изповедание на новата за старите павликяни вяра; даже и през първата половина на XX век се срещали хора от тях, които декларирали вероизповеданието си от „яката вяра“; на такива понятията „католик“ и „католичество“ още не били твърде прозирни. „Обръщането“, както и всяка радикална промяна, отначало си оставало формален акт до много голяма степен; основно място в докладите на католическите духовници при служенето

им из отделните енории чак до началото на XX век заемат борбите с павликянските суеверия. По този повод в края на 20-те години на XIX-то столетие един от свещениците в Никополската епархия, отец Йероним Пициканела писал, че пасомите му, „тези нещастни хора“, имали определени суеверия при всички жизнени обстоятелства: „...при ядене, при пиене, при обличане, при спане, при пазене на къщата, за църквата, за тайнствата, при говорене със свещеника, при търгуване, при среща с роднини, за чужденци, за неприятели, за Великден, за Богоявление, за всяко нещо...“*. Преди идването му, през 1821 г., неговият предходник и свещениците от съседните енории направили сбирка от записани над 600 суеверия и с благословията на епископа произнесли над тях страховити проклетия, та дано католиците се стреснат и ги изоставят. В заключение на доклада, в който отец Йероним описвал тия предприети мерки, той добавял, че „...нужно е обаче време, търпение и ревност...“; явно самият свещеник виждал прекия ефект от проклетията в един неопределен бъдещ срок.

Обичайно към суеверията и предрасъдъците на своето паство духовенството проявявало голяма търпимост. В книга за едно от селата из Никополската епархия се разказва история, която свидетелства за усилията на свещенството не само да понася своеобразието на вярванията на пасомите си, но и да ги интегрира към нормите на Католическата църква. Разказваното там се случило по време на чумата от 1839 г., когато от болестта в епархията били покосени една трета от католиците. В село Трънчовица живеела някоя си мома по име Мария Чочова, която носела на тялото си отпечатъци ка-

* Бележки върху Никополската епархия в България от о. Йероним Пициканелла 1825-1834/1836-1866. Свещ. А. Марков. Нови документи по историята на северните павликяни. – Истина, № 1100, 1. II. 1947.

то христовите рани, каквито имал и св. Франциск Асизки. Тя могла по цели седмици без храна и се молела без умора; на дърво из полето забила гвоздеи във вид на кръст и там добивала видения. То просъществувало до междувоенната епоха и на селяните било известно като „дървото на Мария Чочова“; към него те питаели велико страхопочитание.

Един ден Мария отишла да се изповядва при отец Йероним Пициканела и пред него заявила, че била готова да жертва живота си за да спаси селото от чумата. Какво е отговорил отец Пициканела не се знае, но два дни след това Мария умряла и ужасната болест се прекратила изведнъж; между двете събития местните хора намирали пряка връзка.

Черепът на Мария Чочова, заедно с черепите на още четирима благочестиви трънчовени били на голяма почит сред жителите на селото и сам отец Йероним ги турял начело на някаква траурна колесница при тържествени заупокойни служби. В дома на фамилията Чочови, където били съхранявани, през 1888 г. се разразил голям пожар, който унищожил тия скъпоценни реликви.

През 1899 г. отците Йосиф Миранди, Ерасм Гилянди и Рихард Хофман направили постъпки пред св. Престол за започване на процес по беатификацията на Мария Чочова; как Рим се е отнесъл към тях обаче засега остава неизвестно*.

Разбира се, би било наивно и неискрено да се твърди, че отношенията между хората, макар и основани на обща вяра, оставали винаги идилично полюбовни. Нерядко павликянските суеверия били повод за тежки конфликти между пасоми и духовенство, особено когато срещу традиционалист-

* О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица. — Истина, 14. II. 1940, № 789.

кия еретически консерватизъм бил изправян друг един, доктринален консерватизъм, страшен, когато вървял в съпрежение с неотстъпчивостта на някой упорит характер. В споменатата по-напред *Кратка история на с. Трънчовица* свещеникът Рихард Карлов съобщава за злополучното свещенослужение на назначения през 1811 г. за енорийски свещеник в селото отец Михаил Санчо от Швейцария, който, както иронично пише отец Рихард, „...се заел да направи селяните съвършени“. В онова време католиците от Трънчовица, както впрочем и православните от околните села и изобщо християните в Империята, имали лошия навик да се поздравяват в черква и да се питат за здравето си. А у трънчовени тогава все още, и никак не малко, имало и други лоши навици, унаследени от еретическите им прадеди, като да си носят храна в черква и да ядат там по случай помени на покойниците, да носят разни амулети, та да ги пазели от дявола; още принасяли езически жертви; не тачели достатъчно Светия кръст, не почитали с благоговение Божиата майка и мн. др. Вместо обаче да постъпи тактично и да спечели паството си с добри думи и уверения, отец Санчо решил да ги наказва и резултатът от това бил, че много верни започнали да не посещават храма Господен. Свещеникът силом ги заставял да вършат това и срещу него се появило недоволство.

Кметът Недялко Проданов, който бил привързан към старите суеверия, започнал да гони свещеника, затварял черквата и вземал ключа със себе си. Отец Михаил се оплакал на властите, но кметът, необезпокояван от никого, взел иконата на Дева Мария от черквата, пред която верните се молили всяка вечер, и я скрил някъде си. Властите го накарали да върне иконата на старото място и той я върнал, но пък сега забранявал на селяните да се молят пред нея и биел немилостиво ония, които

не изпълнявали заповедите му. Тогава верните вкупом се оплакали на властите от неговите своеволия и тук историята взела неочаквано най-лош обрат – кметът бил арестуван и обезглавен в Никопол на 11 август 1822 г.

Но на отец Санчо и това не стигнало, та започнал да кара селяните да променят облеклото си, особено селянките, чиито носии му изглеждали неприлични. С това вече работата щяла да иде съвсем на зле, ако началството му не проявило такт, та го преместило през декември 1822 г. в Пловдивско, където и починал след няколко години“. В доклада си от посещението на Трънчовица през 1827 г. владиката Мойлайони намерил селото вече в „отлично нравствено положение“.

А и не само суеверията давали поводи за конфликти; тях по-скоро можем да приемем като напрежения в общността от предмодерен тип. Общата секуларизация на българското общество малко преди и особено след Освобождението давала подтик на миряни да оспорват и да имат мнения, различни от тия на духовенството по църковните и мирските работи; стигало се до сблъсъци, издаващи въздействието на модернизационните импулси в българското общество върху по принцип затворената и изолирана общност на католиците.

За предизвестяващи подобни конфликти, особено остри в Северната епархия от началото и средата на 90-те години на XIX век, можем да приемем сведенията на небезизвестния Феликс Каниц. Той пътувал из тия места на два пъти, в началото и в края на 70-те години на споменатото столетие. Като взел повод от видяното в селата Белене, Лъджене, Ореш и Трънчовица, във втория том на неговата забележителна книга „Дунавска България и Балканът“ Каниц формулирал базовите аргументи на светската либерална критика към католическото духовенство в България и към духа на

местната католическа общност. Подчертавам отново, че видяното той взел само за повод; неговите недвусмислени антиклерикални и либерални убеждения предпоставят острата му критичност, която може да бъде резюмирана в няколко пункта:

1. Църковното помрачение върху потребността от образование. Липсата на училища в католическите села, констатирано през 1871 г. е централно място, ядро, около което се организира критиката на Каниц. Въпреки че при второто му посещение през 1878 г. в три от тях училища вече били открити, общото му предубеждение за ненавистта на духовенството към просвещението останало непоклатимо.

2. Подтискащата тежест на религията спрямо свободното развитие на човеците и правото им сами да управляват своите общества. От възможността да дам множество примери ще отбележа само тънкото ехидство на пътешественика по повод това, че „винаги веселият свещеник“ от село Трънчовица, отец Еугенио, назовал кучето си „сеньор Гарибалди“, и заключителния му коментар във връзка с това произшествие: „Какво означаваше за него обединението на народа му, станало за сметка на ограничаването на светската власт на папата?“*

Към този кръг критични наблюдения се отнася и мнението на Феликс Каниц за безсилието на представителите на местното самоуправление да предприемат каквото и да е без съгласието на „домините“. „Светският председател на общината – пише той – не упражняваше ни най-малко влияние върху съдбините на селото... Също като малко дете кметът на селото целуваше с дълбок поклон края на черното расо, когато до него се приближа-

* Феликс Каниц. Дунавска България и Балканът. Историческо-географско-етнографски пътеписни проучвания от 1860-1879 г. II том, С., б. г., с. 87

ваше отецът. Същото правеха и жените и девойките. Мислех, че се намирам в пампасите на Бразилия или Парагвай... духовникът от далечния Рим бе в действителност изключителен управник в своето мисионерско село...”

3. Ерозия на националното чувство. През модерните времена (края на XIX и първата половина на XX век) най-тежките атаки спрямо католицизма в България са били съсредоточавани в тази точка. Вниманието ми към писаното от Каниц иде от това, че авторитетното му мнение ще бъде постоянно възпроизвеждано от българската националистична критика, с двамина важни представители на която ще се занимаем по нататък. „...Римските отци – пише той – се стараят да изолират напълно своето духовно стадо от заобикалящите ги „схизматични общини.“ Те наричат православните с турското название „карагяури“ („черни езичници“) и ги смятат за намиращи се на по-ниско стъпало от останалите народи, дори и от турците. В течение на едно столетие те напълно успяха в това отношение и се стигна до там, че на въпроса за своята националност жителите на четирите мисионерски села винаги отговарят „Аз съм павликянин“ и енергично протестират, когато ги смесват с българите, с които те избягват всякакво общение от страх да не би поради това след смъртта си да трябва да изпитват мъченията на ада. При всеки случай благочестивите отци рисуват твърде живописно мъченията на ада. Това днес е темата на цялото мислене на мисионерското бедно паство.“*

4. И последният, но далеч не на последно място, пункт от критиката на Каниц е съсредоточен, според собствените му думи, върху „автентичния регистър от грехове на италианските отци“**.

* Пак там, с. 56.

** Пак там, с. 89.

Разказът за посещението на Димитър Маринов през лятото на 1890 г. в същите села е изграден върху опорните точки на антиклерикалната критика, които представих по-горе по примера на наблюденията на Феликс Каниц с една съществена отлика – наблюденията на известния български етнограф и общественик са през оптиката на националната идеология от онази епоха. Маринов пише: „Аз благославях паметта на Бориса, Асеня и другите наши царе, които не се поддадоха на римските първосвещеници; благослових паметта на нашите деятели из възраждането и сегашното ни минало, които устояха срещу изкушенията и съблазните на унията. Вярвате ли, че по между тия наши братия не е останала нито сянка от оно-ва, което да ги привързва за тяхното Отечество, към техните братия. Страната България, народът български са за тях не само чужди, но и ненавистни. И това всичко се дължи на католическата пропаганда. Българинът католик тук е принесъл жертва на олтаря, на черквата, на домина, всичко що има в дома си, всичко що има в душата си и в замена на тая жертва, той е направен фанатик, невежа и бигот“.* Маринов вижда напрежението в общността, изразено най-ясно в конфликта между католическото свещенство, от една страна, и, от друга, беленския учител и свещеник Станислав Петров, магистър на духовната академия в Рим, и „няколко по-първички селяни“ като Ерасм Глузов и Йосиф Ганков. Последните били подписали дописка във в. „Русенец“, разкриваща „автентичния регистър от грехове на италианските отци“, както се изразяваше Каниц, и никополският владика Иполит Агосто завел дело срещу тях. Началото на процеса било дадено на 16 декември 1894 г. в Русе

* Д. Маринов. Католическата мисия у нас и нашите българи католици. – Българска сбирка, 1895, №3, с. 266-267

и след разпита на призованите свидетели, които потвърдили изложените в дописката факти, прокурорът се отказал от обвинението и съдът издал оправдателна присъда на подсъдимите. Това напрежение Маринов първи формулира като движение сред българското католическо население за народно духовенство и за български език, което има „същи характер, какъвто имаше и има нашата срещу гръцкото духовенство“, с други думи национално-интегративно движение, на което печатът и правителството трябва да помогнат.

От всички външни наблюдатели от края на XIX век Александър Теодоров-Балан най-пространно се занимава с „българите католици в Свищовско и тяхната черковна борба“, както е назвал сам една своя работа от 109 страници, подбудена от събитията в епархията и повлияна от впечатленията му при обиколка с филологическа цел през 1898 г.*. Основната рамка на писаното от Балан е „паралелата между черковната история на православните българи и същата на българите католици“, както и „хармонията между черковните съдбини на българите православни и на българите католици“, мотив, който както видяхме тръгва от Димитър Маринов. От времето на неговото посещение до идването на Балан противоречията в общността на католиците от старите села в Северната епархия изглеждат на последния вече като сблъсък между групи, разделени от ясни и непримирими каузи. Наблюдателят ги определя като две „партии“ – „*доминанши*“, които се мирят със злото от италианските си *домини*, и „*народници*“, които се борят да го премахнат с придобиване католишко духовенство

* А. Теодоров. Българите католици в Свищовско и тяхната черковна борба. Сказка четена в тържественото събрание на българското книжовно дружество на 23 декември 1901. С., 1902

народно, вече не само по потекло, но и по чувства и поданство.“* Първата била „много предпазлива, благоречива и въздържана спрямо разпити за черковната по селата им борба“ и винаги голямото мнозинство, а втората „повече охотна и наместе страстна за обяснения“. Лидерските фигури на първата не се открояват ясно, очевидно в сянката на авторитета на владиците и „домините“, откъдето е и името на „партията“. Водител на „народниците“ през 70-те години на XIX век бил учителят Фердинанд Дечев, за когото Каниц споменава като за завърнал се тук банатски българин. През 90-те години начело на „народниците“ са освен известните ни вече Станислав Петров и Йосиф (Йозо) Ганков още и Петър Глузов, Джено Бернардов и Бено Дульов. Малцинството на последните се компенсира от това, че са „предни по развитие и имот между своите съселяни“, а „...когато се поведе в едно общество известна публична борба – допълва авторът, – не се гледа колко са борците, но главно, кои са те по интелигенция и положение“. Мисля, че от представеното до тук, симпатиите и отношението на известния учен към случващото се в епархията стават ясни; перипетиите на „борбата“ на „народниците“ с духовенството и между самите „партии“ са изложени подробно в неговата работата и за мен са важни не самите перипетии, а смисълът, извлечан от тях, и общото им тълкуване, дадени от него там. Това ще онагледя с две ключови места от книгата. Първото се отнася до авторовия коментар във връзка императивното регулативно въздействие на духовенството спрямо поведението на пасомите. Като коментира запазването на носията и „коренните обичаи“ на павликяните-католици, авторът изтъква мнението на

* Пак там, с. 79. Курсивите навсякъде на А. Теодоров-Балан.

католически автор, който откривал във външното упражнение на вярата „национални грешки“. На това място под линия авторът пише: „Какви ли ще са били тия „национални грешки“. В очите на един католик мисионерин в страна православна могат да бъдат такива грешки само *обичаи*, дето католикът се слива в национална *общност* с православния си брат. А това би означавало, че *католицизмът*, поддържан у католици българи с гонение на такива „национални грешки“, е *антинационален*“.*

И вторият момент, всъщност последните редове на книгата, които са и авторовото мнение за разрешение на конфликтите в Никополската епархия. Като осъжда мнението всред някои кръгове в българското общество, че трябвало католиците да се доведат до отчаяние, та да станат православни, Александър Теодоров-Балан заключава:

„Българският народ няма основание да се тревожи от това, че брой в средата си един незначителен брой католици. Както са тия католици поданици на българската държава, тя нека внимателно поддържа със всички средства *националното и възпитание*, и нататък да не се бои. Историята ще извърши своето. Затуй Министерството на просвещението трябва да напусне онова вредно свое държание, според което, дето има най-въплива нужда от *учители* с живо национално чувство, с педагогически опит и обществен такт, то поставя лица млади, с пипкава педагогика и дърливи, а главно проповедници на един национален индеферентизъм, който не може по никой начин да се спогоди с понятието *държавен служител*...

Покрай Министерството на просвещението е призована и българската черква да окаже своята

* Пак там, с. 39. Курсивите навсякъде на А. Теодоров-Балан.

услуга на българското национално единство. Дето живеят в съседство български общини православни с католишки, нека поставя в първите *свещеници* образовани, с изпитано благочестие и външно достоинство; да задължи тях свещеници с неделни и празнични проповеди и да им предостави хубав дял от молитвите и служебните текстове на *прост български език*. Ако нашата църква още не е съзнала, колко губи в паствата си с неразбратия черковнославянски език, тя докарва съжаление... Разкрийте на българския християнин вярата му, извършете божата му служба с разбрано слово, и той ще ви слуша и върви след вас. Ще вървят с целия български народ и нашите католици, които уважават българския учител и българския свещеник“.*

Коя е причината да се занимавам пространно с българската националистичната критика спрямо католицизма в България от края на XIX век в дял от тази работа, посветен на общностите сред католиците? Преди всичко убеждението ми, че нейните аргументи доказват най-вече съществуването на католическите общности във все още непреодолима изолираност и различие, откъдето и непримиримостта на тази критика. *Това са изолираност и различие, все още необходими на самата общност като единствена гаранция за нейната идентичност в края на XIX век, така както е било и преди в предмодерните времена.* Оформящите се страни по повод събитията в Северната епархия обаче вече маркират посоките, в които ще бъдат осъществявани промени за в бъдеще.

Описанието на различието като основен белег за разпознаване на католиците се улавя в множество други текстове от епохата, където вероизповедната отлика на „другия“ е предзадаваща

* Пак там, с. 108-109.

възприемането му до там, че наблюдението на един и същи обект от различни хора в приблизително едно и също време създава описания, комични с диаметралната си противоположност. За Константин Иречек в началото на 80-те години на XIX век „...павликянският тип ясно се отличава от българския и гръцкия – те са хора дребни, лицата им са обикновено тесни, с дълги носове, почти всички чернобради и чернокоси..., българският език в тяхната уста някак и особено звучи“.*

За споменатия Г. Димитров в началото на 90-те години на същото столетие „...между българо-католиците се срещат доста едри, пълни и красиви хора, особно между женския пол. Българо-католиците в пловдивско се отличават от православните българи в облеклото и говоренъето. Мъжете носят черни опнати потури и салтамарка със син гайтан, а жените черни сукмани без никакви украшения...“**.

Едно от пионерските изследвания върху католиците, публикувано през 1894 г., редом с историческите документи за далечното минало включва и непосредствените наблюдения на автора, Д. Е. Такела, върху състоянието на общността от това време. Важни за разбиране на вписаността на католиците в българското общество и за възприемането им от другите, а с това и промените вътре в самата общност, са бележките, направени от него мимоходом, които регистрират явно широко разпространени междуобщностни предубеждения. Такела регистрира много важното и тънко разграничение за възприемането на католиците у „доброто общество“ и у „долната класа“ на православното мнозинство, разграничения появили се явно в съв-

* К. Иречек, Пътувания по България, С., 1974, 200.

** Г. Димитров. Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. Част I, Пловдив, 1895, с. 106.

ременната му епоха (последната четвърт на XIX век): „Тая омраза към българите католици от страна на православните от долната класа – пише той – и днес даже не е свършено угаснала в Пловдив и те ги именуват и сега с един презрителен тон със старото им име *павликяни*.“* И другият момент, уловен и съзнаван от този автор; заместването на недвусмислено назованото от него „обидно название *павликяни* с названието *българо-католици*“. Процесът на тази подмяна в Южната епархия Такела свързва с управлението на католическия владика Андреа Канова, време, в което освен личните му достойнства за утвърждаването на паството му в Пловдив и Пловдивско голямо значение имали още доброто отношение към другите християнски и нехристиянски общества и приетото от него начало да се въздържа свършено от всякакъв прозелитизъм.

Въздържанието от прозелитизъм е обща тенденция в отношението на Католическата църква в България към другите вероизповедни общности след Освобождението и тук не става дума толкова за ясно формулирана и систематично провеждана политика, колкото за единствената възможна алтернатива пред католицизма в България след Освобождението в положението на верните му като

* Д. Е. Такела. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. – СбНУНК, 1894, т. 11, с. 132. Като пример за междуобщностните предубеждения бих привел установеното от автора положение, че и „посред втората половина на XIX век, съществува у пловдивските православни едно твърде оригинално убеждение, разпространено даже и в една част от по-първата класа, според което всеки болен католик, щом приемал своето миро при последния си час, трябвало непременно да умре, и че ако почнел да оздравява, свещеникът тайно бил го удушавал с вѐжето, което носел нарочно вѐв вид на пояс (капуцински *cingulum*). Злобното невежество, което глухо е разпространило тая инсинуация, произвежда толкова смях, колкото и глупавата леснота, с която ѝ се придавало вяра“ – заключава той. Пак там, с. 108.

малцинство в строго национална държава, у която винаги се намират съчувственици към избухванията на прозелитизъм у различни среди на православно мнозинство; текстовете на Д. Маринов и Ал. Теодоров са симптоматични за това. Това положение (въздържането от прозелитизъм) след Освобождението е граница в историята на епархиите, по време то не е еднакво за всяка от тях и има и важно отношение за преобразуването на общностите на католиците по посока на културната им общобългарска интеграция именно като католици, а не като нещо друго, и в същото време и като българи. За Южната епархия Такела вижда твърдото установяване на тази тенденция още преди Освобождението при архиепископ Андреа Канова, починал 1866 г. Бих добавил, че измеренията на прозелитизма в конкретния случай не бива да се виждат единствено в отказа от „ловенето на души“; тук става дума и за отказ от ревнивото ограничаване на собствената общност и паство от допир с „другите“. Последното за мен е процес по-сложен и с противоречиво развитие и точно той е, мисля, в основата на драматичните събития в Северната епархия от края на XIX век, за които бе загатнато по-горе. Очевидно самата църква е осъдена да променя възприятията си за своите собствени верни с промените в българското общество след Освобождението, редом с промените във вида на техните общности. Жертви в тия промени дават не само „клетите наши братя“, както се изразяваше критиката на католицизма в България, третираща ги по този начин от позициите на идеята за националната монолитност. Един анонимен биограф на никополския епископ Иполит Луи Агосто пише във връзка с кончината му (3 декември 1893; според Ал. Теодоров-Балан – 11 ноември 1893 г.) следното: „Във време на едно пастирско посещение в Белене една много малка група като-

лица се опитали да наложат на владиката своите схващания за управлението на църквата, които не се схождали с тия на католическото учение. Разбира се, владиката не можел да отстъпи. Горчевината, че видял неблагоприятни синове, изправени срещу себе си, се отразила гибелно върху здравието на владиката. От устата му бликнала кръв и той починал скоро след това^{*}. Струва ми се, че границата на промяната в историята на общността в Северната епархия са тия събития от средата на 90-те години на XIX век. Макар че броженията не престанали още няколко години и при новия епископ Хенрих Дулсе, при неговото управление, продължило до 1912 г., поводите за конфликти в общността били преодолені, в смисъл промените за които говорим по-горе се утвърдили и били приети.

Като пример за друг тип противоречия между духовенството и хора от общността, вече политически, от друго време, и успоредно с това свидетелство за интегрираност в структури на българската модерност може да послужи принудата на отец Станислав Петров Печин да напусне Трънчовица през 1920 г., по земеделско време, когато служещият от 1902 г. тук свещеник осъдил и се противопоставил на някои недотам разумни нововъведения на общинската управа, представляваща режима в селото. Но подобни противоречия и подемане на граждански инициативи сред католиците без това да смущава никого като цяло са феномен на времето след Първата световна война. За с. Калъчлий (после Генерал Николаево, днес в пределите на град Раковски, Пловдивско) през 1929 г. се споменава, че политически симпатии тук имало не малки, които се поделяли меж-

^{*} Свещеник А. Марков, Дейността на пасионистите в България. – Истина, 20. V. 1931, № 3.

ду три партии – Националлибералната (наследила най-старата политическа група в селото – тази на Народнолибералната (стамболовистка) партия), Земеделската и най-многобройните тогава – привържениците на управляващия Демократически сговор, поради грижите на А. Ляпчев за селото и личното му познанство с един от влиятелните хора по тия места.

Бих отбелязал, че в описваните случаи на противоречия и конфликти като горните не става дума за оспорване на авторитета на духовенството, а по-скоро за трансформация на този авторитет и утвърждаването му наново в други времена и условия. Дори и случайният поглед към историята на отношенията в общността на бившите павликяни може да открие веднага, че следването на авторитета на пастирите е основно и организиращо общността правило. Изключителният авторитет на духовенството се формирал не само от постулатите на католицизма и мястото им в духовния живот на верните; той не идел и само поради факта, че католическите свещеници понасяли гонения и притеснения наравно с всички във всяко време и от всякакви власти*. Авторитетът му се основавал и на това, че то било допускано да напътства мирското ежедневие и да бъде помощник във важни за всеки човек и семейство житейски решения, особено ако последните били в някаква зависимост от властнически инстанции За българската традиционна аграрна култура, в чиито норми дълго време съществували и католиците, за които е дума тук, това допускане на духовенството до бита и приемането на позитивната му намеса в него има важ-

* В архивите на църквата в с. Калъчлий по повод ограниченията на дейността на католическото духовенство един свещеник не без състрадателна присмехулност отбелязал през първата половина на XIX век, че когато епископът му служел в черквата, неговата корона опирала гредите на покрива.

но значение за изграждането и укрепването на общността като цяло*. Устрояването на много католически села през XIX и XX век било възможно единствено след намесата на свещенството. Така възникнало католическото село Парчевич (по-късно част от гр. Раковски) Пловдивско. Старото му име било Алифаково, по името на някой си местен мюсюлмански светия, някой си Али-Факъ, чийто гроб до войните (1912-1918) привличал многобройни поклонници из правоверните и циганите мюсюлмани от околността и по-отдалеч. Преди Руско-турската война (1878) селото било със смесено население, но след войната напрегнатите отношения между жителите му принудили християните да се изселят в съседното Балтаджий (по-късно Секирово, сега в пределите на гр. Раковски). Поради извънмерното си увеличение жителите на Балтаджий в края на XIX столетие били принудени да се замислят за някое по-широко място, като се разделят с онези семейства, които оставяйки задружното живеене с бащата или с братята си, имали желание да се преместят. В началото на новия век отец Ангел Бадов поел посредничество между сво-

* При общото културно равнище на общността, съществуваща винаги в изолация, особено за по-ранните времена до войните (1912-1918), установяването на този авторитет иде от само себе си. Тук бих привел един забавен пример на установяване на авторитет, засягащ служенето на о. Хенрих Дулсе преди да стане владика на Никополската епархия. „Първите две години след заселването в Асеново – намираме в източника – не е имало черква, нито постоянен свещеник... За отца Хенриха още си спомнят старите хора как ги посетил за Коледа обут в римски сандали от ремици на бос крак. Из пътя от Белене за Асеново шейната влетява в снега и конете не могли да я изтикат, та о. Хенрих слязъл в снега да тика. Пристигнал в село полуизмръзнал, жените му изгряли вода да си измие краката, незнаейки, че това е вредително, но той, който знаеше, поискал студена. Този акт направил поразително впечатление на народа, който оттогава е гледал на умъшвяващия (умиващия се, б.м.) се свещеник като на велик светия.“ (О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица...)

ите пасоми и изселващите се от Алифаково турци при откупуването на техните земи.*. Първата къща, принадлежаща на някой си Сюлейман, била откупена през 1905 г. от влиятелния тогава в Балтаджий Йозо Йовчев за единия от синовете му, Рафаил, който я заселил със семейството си на 24 септември с. г. Скоро бил последван и от други и в края на 20-те години селото брояло повече от 30 семейства (около 200 души)**.

Всъщност щастливото разрешение на пренаселеността на Балтаджий било продължение на опит, добит от духовенството в Южната епархия във връзка с резкия демографски прираст в католическите села, феномен характерен и за населението в България като цяло по границата на двете столетия. В ранните години на пребиваването си в България сетнешният софийско-пловдивски вла-

* През 1906 г. в борба с лихварството и „зеленичарството“ о. А. Бадов подбужда инициатива и създава балтаджийската кредитна кооперация „Св. Изидор“, „приучвайки недоверчивото селско население да внася спестените си пари в касата“. Кооперацията има важна роля в процеса на откупуване на земите от изселващите се жители на Алифаково. (Истина, 22. VI. 1927, № 8.) По това време „спестовно-заемателно дружество“, със същото име „Св. Исидор“, основава в с. Белене (Никополската епархия) о. Силвестър Лил. (Виж: „Ново българо-католическо календарче за простата 1906 г. Ежегодно издание на Д-во „Св. Изидор“ в с. Белене, Свищов, 1906.)

** О. Антон Йовчев. Исторически бележки за католическото село Алифаково.; Историята на устрояването на това село носи един много присъщ за културата по тези места мотив. След настаняването на заселниците възниква необходимостта от издигане на църква и дом за свещеника. Решено било да се купи готова сграда и такава се и купила от готвещия се да се изсели богат турчин Мехмед Мехмедов, по прякор Какача. Купеният имот се преустроил според замисъла на отец Бадов. И когато църквата се въздигнала в цялото си великолепие, по думите на предавания ни тази история, турчинът „...заплакал горко, заявявайки, че никага не би се съгласил да продаде имота си, ако би се досетил, че мястото на собственото му жилище щяло да се обърне и посвети на страхопочитанието на католическата вяра“...

дика Андреа Канова от Гаресио, с личното си посредничество пред тогава турските власти и лично то му попечителство над всяка от извършваните сделки, чрез преселване на жители от с. Калъчлий (Генерал Николаево; Раковски) още през 1845 г. турил основите на първото новоосновано католическо село Белозем. Във времето на неговия приемник, монсенъор Франческо Рейнауди, с изключителните усилия на отец Самуил от Прато, също от жители на село Калъчлий (Генерал Николаево) възникнало и католическото село Салалий (Борец). С грижа за пасомите си в Калъчлий отец Самуил от Прато и Едуард от Торино (последният работил тук 27 години) организирали изкупуването на земите на изселващите се турци от селата Ютакларе и Бекирлий. През 1940 г. жителите на селото им издигнали паметник. Отец Дамян Гюлов пък организиран част от изплащането на тия земи чрез продажба на общинските вековни дъбови гори. С мисъл за бъдещето на тия села отец Козма Гюлов направил постъпки в началото на 40-те години с присъединяването на Южна Добруджа към България правителството да уреди землища за заселване на нови католически села там поради прекомерното разрастване на старите из Южната епархия.

Католическото духовенство играело изключително голяма роля и в чисто светските измерения на частния живот в общността, та по повод ролята му на съдник при спорове между селяните известен пловдивски адвокат от края на 20-те години не пропускал с раздражение да отбележи, че най-големия враг на адвокатите в областта били селските католически свещеници. Това духовенство въздействало и за възпитанието на пасомите си в един най-общ културен план, като тук не подемам въпроса за католическите училища, поддържани пак от него; става дума за онова широко поле на въздействие, в което се включва намесата му от по-

ясненията за новости в земеделието и елементарните санитарно-хигиенни норми до усилията, насочени към облагородяване поведението на всеки човек. В един отчет за заниманията на създаденото през 1929 г. в с. Калъчлий католическо културно-просветно дружество редом с важните за селските хора лекции, изнесени от селския свещеник отец Бадов „Облагородяване на дърветата“ и „Модерното торище“, намираме, че същият поканил околийския лекар З. Бочев да държи сказка против пиянството и сам държал друга, назована „Против псувните, лошия навик, който унижава човека и прави християнина уличник и съблазнител на крехки детски души“.

Говорейки за „католически общности“, в рамките на общността на католиците, произлезли от старите павликяни, трябва да бъде спомената и обособената дълго сред тях самите група на завърналиите се след Освобождението от Банат в Северната епархия и устроени в пет села в Никополско, Оряховско и Плевенско банатски българи, потомци на някогашните бегълци след Чипровското разорение*. В общи линии това ставало по следния начин.

С Освобождението през 1878 г. българо-католикът Иван Василчин от Бешенов дошъл в България и огледал запуснатото черкезко село Дели Сюлю и неговите околности, отстоящи на час и половина южно от католическото село Ореш. Намерил мястото пригодно за живеене и след година довел семейството си. Последвали го и други фамилии. Така възникнало ново католическо село, от 1884 г.

* След известни размествания след пристигането на заселниците трайно се оформят петте католически нововъзникнали села: Драгомирово (Свищовско), Бърдарски геран (Белослатинско), Асеново (Никополско), Гостиля и Брегаре (Оряховско). Общо броят на хората в тия села след трайното им усядане кръжи около 6000 – 6500 души.

назовано Драгомирово, по името на генерала Драгомиров, руския военоначалник, преминал първи Дунава при Свищов през 1877 г. Изглежда че не само нещосният живот на българите католици в Австро-Унгария ще е бил подбудител на повторната им емиграция; на едно място намираме, че част от фамилияте в село Драгомирово живеели в Неготинско (Сърбия) и били преследвани за вярата си, което ги довело обратно в земите на предците им.

През 1878 г. винганинът Мартин Маринов отишъл в София и в Министерството на външните работи изложил своето и на свои съселани желание да се завърнат в България. Министерството обещало да им даде даром земища, ако дойдат повече семейства и образуват община. Мартинов се върнал във Винга и подел агитация. Но до положително разрешение се стигнало едва през 1889 г.; на 27 март с. г. се върнали първите 17 вингански българо-католически семейства. Настанени били в село Мъртвица, най-напред да работят като ратаи. С пролетта и правителството се пораздвижило, та могли да си очертаят дворове и построят уземници* в местността Дълбок геран, държавен соват; бил им отпуснат безплатно и върбов дървен материал. Административно новото поселище се водело към Мъртвишката община, но начинателят на новото преселение Мартин Маринов имал статут на официален представител на заселниците пред официалните власти; т.е. обособеността им е явна и на нея самите те държали много. Стамболов устно им обещал по 150 дка на фамилия и по-неже земя се давало на глави на семейства, тия, дето имали момчета, ги изпоженили съвсем невръстни. Така фамилияте към 1891 г. станали 80. Петима недоволни домоначалници се върнали

* Къщи-землянки, задържали се из Северна България до началото на XX век, наричани от европейските пътешественици „троглодитски жилища“.

със семействата си във Винга, а от останалите 75 се създадо новото католишко село Асеново, кръстено така в чест на великия български цар Асен.

Думата на държавните мъже обаче трябва да се разглежда по-скоро като случайно произшествие, запомнено от благодетелстваното население; положението на преселниците се уреждало със специален, приет на 20 май 1880 г. „Закон за населяване ненаселените земи в България“, насочен към всички българи от чужди земи, които се занимавали със земеделие и скотовъдство. Според този закон идването им било в зависимост от събраните сведения от финансовия министър за състоянието и поведението на желаещите и от преценката му, „...че ще бъдат полезни за държавата...“. Преминалите това препятствие и получили земя не могли според закона да я продават и залагат в срок до 10 години; след това време те могли вече да станат нейни притежатели*. Както свидетелства една история на с. Асеново, според предписанията на закона след устрояването на мястото за заселване следвало разпределението на осигурената за селяните държавна мера. Всяко семейство получавало освен двора в селището, още и три ниви, общо около 52 дка и парцел за лозе. Семейство с повече от две деца получавало и още една нива.** Може да се предполага, че устрояването и земеразпределянето на заселниците българо-католици в другите четири села не е било по-различно. Историята отбелязва, че всички асеновчани след завръщането си станали равни в имотно състояние, но в резултат на умелото стопанисване, неочаквани сполуки, чрез бракове и пр. в края на 30-те години вече се виждало как някои се издигнали материално, а

* Държавен вестник, № 46, 20. V. 1880. През 1902 г. срокът се увеличил на 20 години.

** Свещ. Исидор Антонов Делин. Асеново, Никополска околия. Свищов, 1938, с. 38-39.

имотът на други западал. Добавка към цитирания по-горе закон от 1892 г. освобождавала преселниците от данъците емляк и десятък за 3 години и от военна повинност – за 7, но и изрично се указвало там, че преселниците от Турция не се ползват с тези привилегии, та макар и не назован нарочно, на практика законът се насочил конкретно към устрояването на банатските българи. Държавната стратегия от края на миналото столетие била да не се обезбългаряват останалите извън политическите граници на Княжеството български земи и изричното указание от 1892 г. целяло да удържи изобщо преселническите потоци от Турция към България с мисъл за по-нататъшното национално обединение в етнически граници. Това положение обяснява и слабите преселенчески инициативи сред източните католици от края на XIX век, които били съсредоточени главно в европейските предели на Империята.

Интеграцията на хората от новозаселилите се пет католически села към обкръжението, в което попадали, или към общобългарския културен и обществен живот, както и тази на живеещите си поначало тук техни съверци оставала проблематична, или да кажем поне, предстояла в бъдеще. Не-що повече – първоначално оставала проблематична и вътрешната интеграция на общоселските колективи, съставени от заселници българо-католици от различни села и места в Австро-Унгария, Румъния или другаде. В село Драгомирово още от основаването му се обособили три основни махали, наречени банатска, букурещка и православна (влашка) според това дали заселниците идели от Банат, от предградията на Букурещ (или от Влашко като цяло) или пък от Македония. Между тях и лидерите им започнала борба за приоритет, която създавала у външния наблюдател дотам погрешното впечатление да си мисли, сякаш в отделните

махали живеели хора чужденци от различни националности.

Но ако подобно съжителство на разноплеменни групи съществувало илюзорно само на пръв поглед у Драгомирово, в село Бърдарски геран съвместяването на българо-католиците и последвалите ги в тяхното преселение няколко десетки семейства католици-немци било неоспорим факт. Въпреки отличните им взаимоотношения, установени в задружния им живот от преди Освобождението на България в Австро-Унгария, неоспорим факт била и невъзможността за взаимопроникване на двете общности. Бърдарски геран възникнало през 1887 г., но установените норми на съжителство между съселяните се задържали непроменени в следващото половинвековие, па и по-далече. През 1927 г. във връзка с благоустрояването на дунавските села във в. „Мир“ се появява статия на архитект С. Карасимеонов във връзка с общия устройствено-архитектурен план на това село, която съдържа и ценни сведения за живота на жителите му, важни за това повествование:

„Макар, че отношенията на колонистите* с околното, коренното население, са дружелюбни – установява авторът – те досега не се развиват в побратимяване чрез кръстосани женитби. Обясняват го с разликата на религията. Но, което е още по характерно, тези сродявания не съществуват и между двете групи колонисти – немци и банатски българи, които живеят едни до други и по бит, и по религия, и по култура и навици са приравнени. Тук вече диктува националното обособяване. То отива дотам, че даже празничните дни и увеселения всяка национална група си устройва отделно.

За силата на горните предръсъдъци говори

* Да отбележим, че и през 1927 г. архитектът ги нарича все още „колонисти“.

следният факт – продължава архитектът. – Преди няколко години влюбила се дъщерята на един богат колонист-немец в местния секретар-бирник, родом от Кнежа. Против бракосъчетанието се обявил целият род на момата. Не помогнали нито нейните сълзи, нито молбите на момъка. Обаче любовта на момата се оказала по-силна от националните предразсъдъци и тя пристанала на своя любим. Роднинският съвет за тази ѝ постъпка я изключил от своята среда и я лишил от наследство. Мъжът, за да създаде мост за помирение, преминал в лоното на католическата религия; но и това не помогнало. Ледената стена между двете национално-религиозни психики не е паднала.

От достоверен източник научаваме, че младата булка вече е заела доминиращо положение в средата на семейството на своя съпруг. Ползва се с голям авторитет, особено след като добрият резултат от нейната намеса в стопанството е станал очебиен. Този е засега – с държавническа загриженост заключава авторът – единственият случай на пряко културно влияние, упражнено от колонистите върху местните стопанства, с който да се оправдаят целта и направените жертви при създаването на тази колония.“*

Положението в общи линии останало непроменено и през 30-те години, когато енорийски свещеник за българите в селото бил бъдещият никополски владика Евгений Босилков, а немската колония обслужвал католическият свещеник Емил Фрох.

Маргиналността на общността католици, която произлязла от старите павликянски групи в Южна и Северна България, най-напред се основавала на религиозното им различие; но това е общо обстоятелство за изолираността на католиците в България като цяло за времето до Втората световна вой-

* Истина, 5. X. 1927, № 23.

на. Освен религиозното различие обаче маргиналността на общността католици, произлязла от тия групи, се потвърждавала и от принадлежността им към традиционната аграрна култура. Става дума за онази отчужденост, за онази невъзможност за включване в модернизационните инициативи на българската държава, присъща и на нашето село изобщо, която има в основата си рудиментарната поселищна структура, ниската грамотност, слабата професионализация на трудовите активности, сходящата се в мащабите си частна собственост и близкото естество на занятията у огромното мнозинство на населението в българското общество. Тази общност на католиците в България остава затворена и изолирана в своите землища чак до времето на войните. Войните са събитието, което, както и за много български селяни, размесило католиците от селата с хора от другаде и задало друга перспектива на погледа им към обществото. Едва след Европейската война започнала активната интеграция на католиците в общобългарския обществен и културен живот. Като първо условие за тази желана от местните католически мирски и духовни лидери интеграция и като условие за въздигането на техните села, се изтъква от тях необходимостта да се създаде „...своя местна католическа интелигенция, на която единствено може да разчита за в бъдеще...“*. Но като цяло отдадеността на дребното земевладение, предназначено главно за фамилна прехрана, и ниската грамотност останали характерни за общността доста до късно. През 1924 г. в с. Лъджене на двеста католически къщи нямало ни един със средно образование. През 1929 г. първият среднист в с. Трънчовица Григор Франчешков Симитчиев, завършил гимназия в Ловеч с добър успех, бил посрещнат с общо-

* Вигански.Ореш. – Истина, 26. XI. 1924, № 34.

селско тържество и очевидно това събитие извънредно много впечатлило всички католици, защото го намираме отбелязано с подробна дописка в централния им вестник „Истина“. С пристигането си същият бил назначен за учител в тукашното основно народно училище.

За преселилите се повторно в България българо-католици отец Исидор ни уверява (поне за село Асеново), че от Банат дошли всички грамотни. Децата и в България продължили да пишат на български с латински букви до 1897 г., когато Министерството на просвещението изпратило първия народен учител, Иван Горанов, младеж току-що изкарал гимназия, който ги научил на кирилица.

Но освен католиците в селата, за които на няколко пъти имаше случай да се каже, че са най-старата и най-голяма общност сред принадлежащите към Рим от западен или латински обряд в България, и на която реално била положена в историческото си развитие Католическата църква тук, в отделни големи градове из българските земи през XIX и XX век намираме друг тип католическа общност, твърде различна от верните, които се описваха до този момент. И нейното представяне ще започнем с това, че *градските енории* на католиците от западен обряд до много късно останали съставени главно от чужденци, като за XIX век огромната част от тях имали временен статут на пребиваване по тия места. Разрастването на католическите градски общини с българи от западен обряд и постоянно пребиваващи в тях хора от другаде преди Освобождението (най-вече тук думата е за Пловдив, който за целия период остава най-ярко изразен истински градски католически център) ставало с преселването на верни от околните села в несигурни времена, а след Освобождението – с общите, не много активни процеси на урбанизация в българското общество. Войните и бежански-

те вълни към градовете имали значение, но не такова, каквото имали те за източните католици. През 1924 г. в католическото издание „Календар „Св. св. Кирил и Методий“ започнало публикуването на „Адресник за взаимопознаването на лица от една и съща народност и съща вяра“. Това са дълги списъци с имената, адресите и професиите на хора от колонии на Чехословакия, Италия, Франция и Белгия в Пловдив, София, Лом, Видин, Горна Оряховица, Плевен, Кюстендил, Костинброд, Павликени, Перник, Габрово, Варна и Варненско, Русе, Свищов и др.; хора без съмнение съставляващи ядрото на верните от западен обряд в градските енории на западните католици, където, разбира се, такива съществували.

Това положение в градовете било установено исторически, т.е. откриваме го като съществуващо доста назад във времето и промяната му се развивала изключително бавно; това характеризира всички големи градове в България без да става дума за епископското седалище Пловдив. Оформянето на Пловдив като средищен градски център на Южната епархия се свързва с направеното от споменатия неколkokратно епископ Канова. Със строже на голямата катедрална църква „Св. Лудвик“ в периода 1851-1861 г. г., епископът предприел и стратегическия ход да оформи цял католически квартал; освен църквата той захванал изграждането на сгради на други важни, структуриращи присъствието на общността в града, институции. Построил манастир за български сестри терциарки, на които поверил образованието и възпитанието на католическите момичета, дело, което било първоначално поверено на сестрите на св. Йосиф от Марсилия (сестрите Йозефинки). Построил училището „Св. Андрей“ за момчета, поверено на братята от обществото „Дело за християнските училища на Изток“. Същото по-сетне било поверено на

отците Успенци, и се развило до известния католически колеж „Св. Августин“. Но не останало само това. Монсенъор Канова откупувал местата, обграждащи тези институции, и ги отстъпвал на католиците да си строят жилища, а в последствие постепенно те се разплащали с църквата.* Така били построени само от най-бедни католици около 40 къщи. В началото на 80-те години Константин Иречек свидетелства, че „...в самия град се намира Павликианската махала (2847 д.), на юг под скалите на Джамбазтепе, на пътя към Станимака, тъкмо там, където е била махалата на старите „*porélicans*“ във времето на рицаря Renier. Обаче непрекъснатото съществуване на тази махала не е установено, тъй като в споменатите писма на мисионерите от XVII в. за тези градски павликяни няма още нито спомен. Външният вид на тази католишка махала е много угледен и приветлив, с алеи по улиците. На главния площад се издига главната католишка църква, съградена преди около 20 години, до нея стои жилището на католишкия епископ...“ и пр.** В края на 80-те години (през 1888 г.) католиците в Пловдив били 500 семейства и разполагали с една църква, една семинария с 60 ученици, мъжко училище със седем класа, в което преподавали 6 учители на 250 ученици, едно четирикласно женско училище с 5 учителки и 200 ученички, от които 50 източно-православни деца, предпочели училището заради доброто изучаване на френски език. За тях се грижели един епископ, 10 свещеника, 10 дякона, 30 монахини. В селата около града с изключение на с. Ахланево, в което в края на 80-те няма нито църква, нито училище, във всяко от тях имало по една църква и едно учи-

* 100-годишният юбилей на отците капуцини в България (1841-1941). С.1941, с. 22.

** К. Иречек, Пътувания по България, С., 1974, с. 200.-201.

лице с по един свещеник и един учител и до 50 ученици във всяко село от двата пола*.

Връщам се на казаното по-горе, че като български градски католишки център Пловдив остава едно изключение. През цялата първата половина на XIX в. няма сведения за католически кръщения в София. Едва през 1870 г. този град бил посетен от отец Тимотей от Строна, апостолически мисионер, който съобщил в доклада си, че не намерил ни едно цяло семейство, а само „15 души разни индивиди“. Приет радушно от тогавашния австрийски заместник-консул Йозеф Лутероти, отец Тимотей могъл да им отслужи литургия в къщата на някой си поляк, лекар – д-р Томаин. През 1873 г. с откриването на железопътната линия Цариград – Пловдив – Белово и най-вече с превръщането на София в административен център, в града се събрали множество католици от европейските католически държави. С тях през 1875 г. отец Тимотей могъл да положи основите на нова църква и поради напълно загубените следи на съществувалата през XVIII в. дубровнишка католическа църква „Св. Богородица“, възникващата около строежа на новата църква енория приела името „Св. Йосиф“; на практика отец Тимотей основал наново енорията с освещаването на тази църква през 1878 г.** След Освобождението числото на католиците в София рязко се покачва поради силния приток на чужди поданици, свързани с Римската църква към тази „мнима Калифорния“. Според първото преброяване в Княжеството от 1 януари 1881 г. 20 500-те жители на престолния град във вероизповедно отношение се подразделяли на 14 052 православни; 4274 израилити; 1258 мохамедани, 714 католици и

* А. Шопов. България в църковно отношение, Пловдив, 1889, с. 22.

** О. Фортунат Бакалски. Софийската латинска енория през XIX в. – Истина, № 1165-1166.

136 протестанти. През 1893 г. (1 януари) сред 46 593-те жители на София католиците вече били 2205 д. и пр.*

Не по-различно било и положението в Русе преди Освобождението, който през XIX век станал другото епископско средище на западните католици. Там първият католически параклис бил построен през 1861 г. със съдействието на капитана от дунавското корабоплаване Лука Кличиян; същата година бил и осветен от монсеньор Анджело Парси. Параклисът бил обслужван от свещеници от Букурещ, които идвали по големите празници. Едва през ноември 1870 г. владиката Игнацио Паоли назначил за първи енорист на новоустрояващата се русенска енория „Безскверно зачатие на Дева Мария“ отец Иполит Агосто, човекът наследил сетне епископския престол в Никополската епархия. При него, като знак за укрепването на епархийското средище, била построена (1890-1891) католическата катедрала, посветена на патрона на отците пасионисти Св. Павел от Кръста, самотен образец на готическата архитектура в България, на която архитект бил някой си Валентин от Северна Италия.

Чак до реформата в структурата на католическата църква в България през 1883 г. католическите енории във Варна и Бургас били подведомствени не на епархиалните центрове в държавните граници, а на Требизонската капуцинска черноморска мисия, работеща главно по азиатския черноморски бряг. През тази година, поради политическото положение на България след 1878 г., Рим отделил Варна и Бургас от нея и зачислил Варна към Никополската епархия, а Бургас към Софийско-Пловдивската. Католическата мисия в Бургас водела началото си от 1857 г. Преди тази година тя

* К. Иречек, Пътувания по България, С., 1974, с. 85.

била подведомствена на Варненската и се обслужвала от мирски свещеници, живеещи там. Първият свещеник с постоянно местопребиваване в Бургас бил отец Фиорензо от Торжиано, пристигнал в края на октомври 1857 г. Поради липса на средства отец Фиорензо не могъл да се устрои самостоятелно, а се установил в жилището на агента на австрийския „Лойд“ в града, някой си г-н Николай де Матей, където били извършени и първите свещенослужения. Съставът на католиците в този град ясно личи от участниците в закупуването на място за църква и дарителите за построяването и обзавеждането ѝ. Инициативата подел един от следващите енористи, отец Дамян от Аврито, който през 1859 г. купил място за църква и жилище на свещеника. Сумата за покупката се набрала като половината от нея бил безлихвен заем от един тукашен лекар, д-р Карпанини, а останалата половина се дарили от г-н Йозеф Бонал (3000 гр.), г-н Петър Фотий (1012 гр.), д-р Карпанини (600 гр.), г-н Дживо Ферри (202 гр.), г-н Джакомо Хорман (130 гр.), капитан Джанони (дарил 800 малки и 150 големи тухли), г-н Анжел Траверсо (950 големи тухли) и известния ни вече г-н Николай де Матей, който дарил вещи за 5500 гроша*. В бележка от 9 юли 1863 г. в своя дневник отец Викторен Галабер отбелязва по повод пребиваването си в Бургас, че католиците тук били около 40 души, в голямата си част от италиански произход**. Подобни са впечатленията му и от католиците в другия голям български черноморски град Варна.

Първи свещеник енорист, по рождение българин в Бургас, бил отец Иван Спасов от село Балтаджий (Секирово, сега в пределите на гр. Раковски), служил тук от 1883 до края на 1887 г. „Побъл-

* О. Антоний Йовчев. Кратки исторически данни за Бургаската католическа мисия. – Истина, 3. VII. 1935, № 10.

** Викторен Галабер. Дневник..., с. 172.

гаряването“ на енорията започнало бавно в края на века и по-определен резултат се получил през междувоенната епоха. Процесът на „побългаряването“ на останалите градски католически енории в общи линии бил сходен.

Според първото преброяване в Княжеството на 1 януари 1880 г., католици имало най-много в тогавашните окръзи Свищов, Плевен и София. Числото им се представя „около 5 000“. В първите два окръга ги имало съсредоточени в селата Белене (1437 д.); Лъжени (680 д.); Ореше (800 д.) и Трънчевица (855 д.); а в третия – в гр. София (714 д.)*.

В Румелия в началото на 80-те години католиците се изчисляват на 9444 д., живеещи в 10 села.** След Съединението статистиката в България започнала да отчита вероизповедните общности от 1887 г. насетне по-детайлизирано и тук ще приведа някои данни за католиците, по-подробно за времето до войните. През 1887 г. те били 18 505 души или 0,6% от общото население – 3 154 375 души.

През 1910 г. стигнали 32 149 или 0,7% от общото население – 4 337 513 души.

От общото им число през 1910 г. 28,4% живеели в градовете и останалата част от 71,6% – в селата***.

По данни от 1905 г. за грамотността на населението в България по вероизповедания делът на грамотните католици от общия им брой стига 33,1%, като 39,7% е частта на грамотните сред мъжете католици и 26,5% е тази на грамотните жени

* М. К. Сарафов. Народностите в западната част на Княжеството. – Периодическо списание на Българското книжовно дружество, 1884, № 8, с. 50.

** К. Иречек, Пътувания по България, С., 1974, 200.

*** Кирил Г. Попов. Стопанска България през 1911 г. Статистически изследвания. С., 1916, с. 22.

сред общата цифра на жените католикини*. Тези цифри са нормални всред показателите за грамотността на населението в страната – от общата цифра на населението в Царството през 1910 г. – 4 337 513 души, грамотните са само 33,7%. Посочените данни до много голяма степен могат да служат като представителни за католиците от западен обряд поради слабите позиции на верните от източен обряд в пределите на политическите граници на България от довоенния период. До войните малки общности на католици от източен обряд в по-големи български градове има само в Пловдив и Ямбол**.

Според едно статистическо сведение във в. „Истина“ от 1925 г. из полемична бележка към в. „Последна поща“, който пишел преувеличени цифри за католическото духовенство в България, общият брой на католиците след Първата световна война се представя в Пловдивската епархия като 18 000 души, а в Никополската – 25 000 души; 90 % от ду-

* Кирил Г. Попов. Цит. съч., с. 28. Като любопитно сведение, грамотността на населението по вероизповедания за 1905 г. се разпределя по следния начин: 46,5% са грамотните сред изповядащите православието мъже и 16,5% е делът на грамотните сред източно-православните жени, или общият процент на грамотните сред общността на източно-православните е 31,8%. От мохамеданите мъже грамотни са 5,8% и 1,4 % са грамотните жени мохамеданки; общата цифра на грамотните сред всички мохамедани е 3,7%. Грамотните мъже израилтяни в рамките на своята изповедна общност са 67,9% при 39,5% грамотни жени. Общо грамотните в израилтянската общност са 53,7%. При армено-григорианците грамотните мъже са 64,2% при 42,8 % грамотни жени (общо: 54,8%). Най-висок е процентът на грамотните протестанти – 70,9% мъже и 61,6 % са грамотните в общото число на жените протестантки; или общо: 66,4 е процентът на грамотните в кръга на протестантската общност.

** Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква от времето на съединението на част от българския народ с Римската католическа църква. С., 1952, с. 242-245 (непубликуван ръкопис).

ховниците били с български произход и родени в България. В католическите източници за навечерието на Втората световна война за верните от латински обряд се споменава цифрата 40–45 000 души.

Интеграцията и колективната идентичност на тези отличаващи се доста една от друга католически общности, немногобройни сред обкръжението си, съществуващи затворени в своите енории, преди всичко била постигана посредством йерархическата структура на Западната католическа църква в България и католическата вяра; интеграция до края на 20-те и началото на 30-те години на XX век, осъществявана не в ширина между общностите и групите, а вертикално, към Рим, към Светия Престол; свързаността във вярата и в Римската църква е в основата на индивидуалната и пределната групова идентичност на принадлежащите към тези общности хора, основа на самовъзприемането им и възприемането им от другите като „католици“, което за много дълго време в България ще означава и изначално различни. Затова и до късно най-важните събития, които препотвърждават взаимната им съпринадлежност в пределната общност, са празниците от църковния католически календар, богато допълнени с местни своеобразия. В допълнение към тази празничност от края XIX век се появили и поклонническите пътувания до Рим; първото било на българи западни католици от Пловдивско през февруари 1888 г. по случай 50-годишния свещенически юбилей на папа Лъв XIII.

През 20-те години започват да се улавят първите симптоми на движение в общността за постигане и на „хоризонтална“ интеграция, и то интеграция не само на групово-верска, а и на общобългарска културна и обществена основа. Най-прякото и ранно свидетелство за това са мирските инициа-

тиви за включване на историята на католиците в общонационалната празничност. В един позив от западно-католическото софийско дружество „Св. Цецилия“ за покана към всички българи в тържествата по повод организираното от тях през 1924 г. честване на 250-годишнината от смъртта на архиепископ Петър Парчевич се призовава „...нека създадем култ за тези герои зидари, що почнаха първи да градят нашето огнище“*. И като една илюстрация на баналната истина за трудността на всяко начало тук бих представил въздържаността спрямо такива чествания и боязливостта от включване в подобни първи общограждански католически инициативи на Н. В. Пр. епископ Теелен, Никополски владика, като това не е упрек, а аргумент към твърдението за трудността на началото на процесите на интеграцията, която условно бе наречена „хоризонтална“. Та в своя отговор на поканата от комитета по подготовката на юбилея монсеньор Теелен писал, че не би могъл да допринесе с нищо за празника, защото „...нашата архива води началото си само от 1883 г., а каквото ми е известно по случая, дължа на Милетичевата книга...“; епископът завършил изложението си обаче с думите, че за него ще бъде щастие да се посочи, гдето по-ранното събуждане на Чипровци се дължало на католицизма на жителите му.

Юбилеят на Парчевич през 1924 г. се отбелязал предимно в католическите среди. През 1938 г. обаче честването на 250-годишнината на Чипровското въстание вече било в центъра на най-широкомасщабно официално държавно и общонационално празнуване в България и сред потомците на чипровските бегълци в Унгария. На тези празненства

* Специален брой за прослава на католическия владика – български родолюбец – П. Парчевич, по случай 250 г. от смъртта му в Рим на 23. VII. 1674 – 23. VII. 1924 г. – Истина, 23. VII. 1924, № 13-14.

свещеникът в село Бърдарски геран, отец Босилков, вече представял с гордост причудливите за местната традиция народни носии на пасомите си – завърналите се преселници банатски българи-католици – като общонационална реликва, бъдеща всеобщ интерес и симпатии. От началото на 40-те години формулата „католически народни будители“ звучи като нещо общоприето в католическата периодика.

Това обаче нека не се приема като доказателство за постигната интеграция; споменатото само фиксира наличието на тенденция в тази посока, от която комунистическият режим след Втората световна война не оставя и помен. Невъзможността за приобщаване на католиците, или по-точно много бавната, колеблива и изпълнена с противоречия интеграция на католиците в общобългарския културен и обществен живот в Ново време (XIX и XX век) именно като католици, а не като нещо друго, се основава на болезненото преживяване на вероизповедното различие в българската култура, където принадлежността към доминиращото православно вероизповедание се има като едно от най-първите основания за доказване на етническа „българска“ национално-културна идентичност*. Много от това преживяване е формирано в културния контекст на Османската империя. Но освен унаследеното от пребиваването в Турция, при късната модернизация на българското общество несигурното функциониране на либералните норми на модерната публичност не формира универсалистка алтернатива на подобно преживяване на *българска* идентичност и по отношение на католиците,

* Курсивът и кавичките тук са поставени, за да обърнат внимание, че тогава православието е главен аргумент за мотивиране на етническа идентичност и обратното: че определенията на „българското“ рядко носи по-широк обхват на културната идентичност от православно.

както от западен, така и от източен обряд, за които ще стане дума по-нататък, като цяло обкръжението (институционално или това в най-конкретен човешки план) оставало винаги враждебно дистанцирано.

През 1899 г. във връзка с намерението на източно-католически свещеници от Одринската мисия* да открият параклис в Стара Загора в дома на някоя си Захарина Х. Антон Митова православният митрополит в този град Методий написал едно официално, нарочно отпечатано и широко разпространено изложение-протест до министъра на външните работи и изповеданията. Изходният пункт в това изложение е чл. 40 от Търновската конституция, който гласи, че „Християните от неправославно изповедание и друговерците, било природни поданици на Българското княжество, било приети в поданство, а също така и чужденци, които постоянно или само временно живеят в България, ползват се със свобода на вероизповеданието си, стига изпълнението на техните обреди да не нарушава съществуващите закони“**. Уточнение на общото конституционно положение митрополитът намирал, че било дадено в Екзархийския устав, където, според него, „...законодателят е дал Правото на Св. Синод, Върховната Духовна власт, а в негово лице и на епархийските архиереи, които той представлява, да „взема мерки за осуетяване действията на инославните пропаганди против православната църква, в случай на нужда изискува от гражданската власт прекратението на злото“***. С последните си думи митрополит Мето-

* Вероятно думата е за отците Възкресенци.

** Конституция на Българското Княжество. Търново, 1879, с. 11.

*** Покушенията на Католическата пропаганда в гр. Ст.-Загора. Борбата за смърт или живот на България. Стара Загора, 1899, с. 5.

дий цитирал този устав, чл. 100, §14. Поради представителния характер на това изложение за нагласите, приемащи православието като единствено основание за доказване на *българска* културна идентичност и поради много важното за периода постоянно призоваване на гражданската власт за разправа с „пропагандите“, тук ще бъде приведен пространен цитат от него:

„...Защо законодателят задължава гражданската власт да дава своето съдействие да прекратява такова зло? – питал митрополитът – Мигар запазването вярата на православния. Българският народ съставлява ли някакъв държавен интерес, та законодателят е предвидил средства и задължения за запазването на тази вяра? Върху зданието на Народното събрание има поставена таблица с емблемата „Съединението прави силата“. Кой прави, кой създава „съединението“, тоя фактор на силата? Не е ли вярата? Психологически факт е, че както личностите, така и народите се свързват помежду си не чрез *свързката* на произхождението, на родството по кръв и език, а по духу, чрез свързката на единомислието, на единомудрието; се съединяват и правят едно цяло по еднаквостта на убежденията си. Тая истина не се ли потвърждава от фактите в тая област, от примерите, от явленията, които ни е дала и ни дава самата действителност? Има българи помаци, българи католици, българи протестанти и българи безбожници. Те наистина по кръв и по език са българи, но по дух, по чувства, по стремления, не нямат нищо общо с българите – православни не са, следователно истински българи, не са в собствената смисъл на думата българи, а са помаци, католици, протестанти и безбожници. Не е ли истина, че *понакът* българин е предаден и привързан на турчина мюсюлманин? Турчина е негов брат. Не симпатизира ли той на арапина, на арнаутина мохамеданин? Не счита

ли за свои черкезина, персиеца и индиеца – своите единовърци? Българинът православен не е ли за него неверник, проклет, враг и душманин? *Католикът* българин не счита ли, че той принадлежал на всичките нации, които изповедват католическата вяра, но не на българската православна? Не се ли мисли той, че е латинин – французин, италианец, испанец, но не и българин, кара-каур? Неговите симпатии, неговите интимни сношения не са ли с хората от нациите на католишкото вероизповедание? Ако отиде някой в обществото, в семействата на павликяните или на униатите българи, не ще ли намери между тях и французи, и италианци, и испанци, и поляци, но не и българи православни? По селата между павликяните и православните българи има ли нещо общо по празниците им, в тържествата им, по сватбите им и в хората им? *Протестантинът* българин по чувство и симпатии е повече англичанин, повече американец, отколкото българин; той счита като че негово отечество е Англия, Америка и пр.; неговите симпатии са за успеха на протестантските инославни нации, в ущърб на православните славенски нации. Защото Русия е православна, те са най-отважни нейни врагове. За *безбожника*, за материалиста не ще и приказка, че той няма нищо общо с българина, не само с вярата му, но нито с народността му, защото той на основание на учението си, не припознава не само никакво национално различие, нито пък лично, т. е. не признава различие между индивидуумите, човеците, но нито между тези последните и животните. Нашите, българските безбожници, са отявлени врагове на Русия, но те най-любезно дружат с руските нихилисти, като техни съмишленици. Вярата, прочее, единомислието и свързката, която прави „съединението“, която свързва членовете на един народ и ги сгрупирва в един организъм, като един човек.

Еднаквостта на вярата създава *единството* в дейтелността на членовете на едно общество, на един народ, защото вярата е резултат на висшите комбинации на разума, – на мислите, на идеите; затова всички, които имат една вяра, имат или се подчиняват на един разум, на едни мисли, следователно се ръководят от една воля, от едно сърце, еднакво чувствувание, тъй като волята в своето определение и сърцето в своите разположения се освещават, се възбуждат и ръководят от разума, от мислите. На това основание се явява факта, че вярата е център, който съединява в себе си и мислите, и идеалите, чувствата и желанията и стремленията на членовете на един народ...”

Разбирането на крайността на подобно мнение би могло да дойде от прозирането на историческия контекст, в който то се появява. Времето, в което православният митрополит пише, е време, в което се разразява „многошумният“ за края на 80-те и през 90-те години „свещенически въпрос“. От една страна, това е въпросът за държавната регламентация на социалния, икономическия и професионален статут на православното свещенство. От друга страна, ръзгръщатата се от края на XIX век (колкото и условна, но все пак) модернизация и свързаната с нея обща секуларизация на обществото правят „въпроса“ свързан с житейските преориентации, ценностните преобразувания и домогването към нови привлекателни полета за реализация на образованите, ефектът от които рефлектира като рязко снижение на социалния престиж на духовенството от доминиращото вероизповедание. В това десетилетие става видим разрывът между учителското и свещеническото поприще. Процесът започнал още преди Освобождението, но сега с изясняването на водещите линии в държавната образователна политика и мястото на учителите в нея се стигнало дори до противопоставяне-

то на тези базови за Българското възраждане възпитателни фигури.

Този исторически контекст обяснява до някъде остротата на мнението на митрополит Методий, но изложението му може да бъде мислено още и като важен документ, регистриращ важни за българската култура нагласи за отношението към „другия“, с което надхвърля конкретната ситуация на създаването си. Изложението не е само частно мнение; за цялото описвано време от Освобождението до средата на 40-те години на XX век убеждението, че православието изключително задава културната българска идентичност, ще е основа на враждебността към иноверците и инославните. Оттам упреците към гражданската власт, че твърде „лошо тълкува“ конституционното предписание за свободата на вероизповеданията, както и постоянните призови към нея да ограничава „пропагандите“ като причина за „религиозния анархизъм в съзнанието на българския народ“, ще останат неизменен напев от страна на православието при коментарите на вероизповедни въпроси в публичността. В края на 20-те години ще бъде коментирано и предложение за законопроект за вероизповеданията, така и не стигнал до парламента до края на Втората световна война, но източник на периодично активизиращо се напрежение между вероизповедните общности.

ОБЩНОСТТА НА КАТОЛИЦИТЕ ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД. ФОРМИРАНЕ И РАЗВИТИЕ.

Оттук нататък ще бъде направен опит да се погледне към мотивите на хората от източно-католическата общност за присъединението им към Рим, основанията за принадлежността им към църквата и в превръщането ѝ в основа на тяхната общностна идентичност.

В подавящото мнозинство на случаите на групово обръщане към унията в самото начало (60-те години на XIX век) винаги стояла българо-гръцката черковна разпра. Върху нея, както е известно, съществува огромна историческа литература, посветена на глобалните първопричини, на сложните политически и икономически процеси и връзката им с раждането на нациите в Османската империя, огромна литература по Източния въпрос, Великите сили, дипломатическите кроежи за деление наследството на „болния човек“ и т. н. Но в един конкретен разказ обръщането в католицизма може да изглежда и така:

„Един ден... дядо Димо Деликолев, Димо Стайков Кьосев, Панайот Димов Кьосев и други двама отиват с колите си в Одрин да продават въглие. Случайно ся научили, че на Киришхането (градски квартал, б.м.) ся чело и пело по български в черквата. Дядо Димо, който бил най-отворения – ачигьоз между тях, казал им: хайде да идем да видим каква е таз работа. Като чули и видели, че и

по български може да се пее и слави Бога, защото гърците им казвали, че само по гръцки може да се пее в църква, защото Бог само по гръцки разбирал, те казали на управляващия новоприсъединената Българска католическа от източен обряд епархия, че и те желаят да им се чете в тяхната черква по български. Н. В. Преосвещенство им казал да отидат в селото си и да се подпишат няколко семейства, колкото е възможно да бъдат повече и да донесат списъка на него в Одрин. Да пишат в писмото как ся отделят и ся отричат от гръцката черкова и власт и стават католици... След това те ся върнали в селото си Покрован и разказали на съселаните си всичко, що чули и видяли. Дядо Димо Деликолев казал: „Ей, комшулар, още ще търпиме ли тормозенето на гръцките попове, и ще слушаеме ли още този гръцки език да ни ся пее в черквата, когото никак не разбираме?“ Едни удобрили мнението на дяда Дима, но повечето не удобрили, не ся съгласили да ся отделят от гърците. С дядо Димо ся присъединили около 12 души (глави на семейства, б. м., И. Е.) и дават подписите си, че се отричат от Гръцката патриаршия и стават католици... Отнесли молбата си на владиката Н. В. Пр. Рафаил Попов, заедно с брата си Продан Попов, който бил капукехайя, сир. припознат от властта да ся грижи и защитава българо-католиците пред турската власт, отиват и съобщават на Вали-Паша, че как няколко семейства от с. Покрован ся отричат от Гръцката патриаршия и влизат в лоното на Католическата черква и че са вече под нейно ведомство. Вали Паша удобрил и потвърдил постъпката на покрованци без никакви мъчнотии. И тъй дванедесеттях семейства стават католици, припознати и от турската власт.“*

* Георги Йонков Вичев – архимандрит Велик, инж. Иван Маринов Георгиев. Книга за село Покрован, 1964 – 1986 г. (не

По същия начин селяни от Еля-Гюню, Малгарска околия, дошли на пазар в Одрин, чули за наскоро построената църква на съединените българи „Св. Илия“ и посетили богослужението; след него посетили и владиката. На тръгване от Одрин при вечер на път за село те споделяли помежду си своето двойно удивление – от литургията на български и непринудеността на монсеньор Попов, който не ги карал да се обръщат към него с „агион деспота“, както правели гръцките владици. Това било разправяно дни наред из Еля-Гюню и след седмица на общоселско събрание всички решили да станат католици. Същата приблизително история се разказва и за с. Каяджик, Суфлийска околия и за още няколко села из Одринско.

Тези разкази биха могли да бъдат и разкази за обръщането в унията на много други български села. В тях основен мотив е този за езика. Подобни случки изпълват възрожденската периодика, те са „масов изворов материал“. Ето един друг разказ от предунятско време за това, споделен в дописка до в. „България“ от Видин. Той предава вълненията по повод обявеното на 31 януари 1860 г. свещенослужение на пребиваващия в града ловчански владика Иларион. „Ония – пише дописникът – които ся далеко от църквата, дойдоха при свои роднини и приятели да спят, боящи ся да не закъснеят. Нощта премина и секи търчеше у църква. Она ся напълни и нямаше човек къде да стъпи. Владиката дойде. Тишина най-голема. Всяки беше от радост онемел; тихий глас на господина Илариона, когото провозглашаваше „мир всем“ сокруши сърцата на благоверните християни. Владиката се об-

публикуван ръкопис), с. 36. Разказът в тази история е пренесен от друг неиздаден ръкопис на дългогодишния свещеник в с. Покрован, о. Атанас Минтов, записал го пряко от Димо Деликолев през тридесетте години на XX в.

лече у сред църквата, кога захвана с едно най-големо благоговение да пее „придите поклоним ся и припадаем ко Христу“ сичкити християне беха готови да поколеничат. Секи думаше со сълзи в очите, я гледай бе брате, казват, че българин не може да е владика. Това ся мина, като училищните деца изпяха с умилен глас „святйй Боже“, владиката излезе на олтарните врата и на наш природен язык исказа молитвата „Господи, господи, призри с небес“ и пр. Отведнъж като от един илектризъм събудени християните хванаха да думат, а бе нашйй владика дума „и посети едно в ръце“, „и соверши его и пр.“, а чули това и какво казва „сиреч и посети виноград сей и утврди и пр.“... Секи един захвана за дума ах защо да е това само за днеска...

До 31-о януария срамувах ся да кажем, че съм видинец, но сега като видях, че моите сограждани ся събуждат, совзе мя една голема радост и кога ходя по сокаците думам я съм видинец чуете ли?*

Това са разкази за различимостта на човеците посредством техния език и признанието на съществуването им чрез уловимостта и разбираемостта на собственото им слово; унията засяга най-напред съкровени екзистенциални пластове в душите на българите и ключови за нашата култура стойности, свързани с разпознаването на общността им чрез свободата да говорят публично своя език. Последен кратък фрагмент във връзка с това. В едно от писмата на Целина Божецка, главна настоятелка на сестрите Възкресенки при източните католици в Малко Търново от края на XIX в. (тогава все още в пределите на Империята), публикувани в списанието на този орден „*Annali dei Resurrezionisti*“ през 1901 г., попадаме на следното: „На празника на Въведение Богородично, 21 ноември, сестра Стефания прочете на жените

* Редовна притурка на в. „България“, 14. III. 1860, № 28.

един разказ, и те плакаха от възмущение, макар да нямаше нищо тъжно в разказа. Те бяха трогнати, като слушаха една монахиня чужденка да чете на български език...“.

На второ място, възникването на ранните общности на българите-източни католици е в пряка връзка с въпроса за духовенството, още по-точно, с въпроса за единородното духовенство. До голяма степен този въпрос е неотделим от въпроса за езика, но тук вече става дума за проекциите му в публичността; за представителството на общността и за това да има хора, които да говорят от нейно име; да я „защитават“ и се „грижат“ за нея. В идеологията на униатското движение още от края на 1860 г. това е искането за „...владици учени, безкористни, приятели на сиромасите и на сираците, свещеници покорни на владичите си и да познават добре длъжностите си...“*. Извън идеологиите за същото у селяните от с. Мустраклий, „простовати, наивни и невежи“, о. В. Галабер, протосингел на владиката Рафаил Попов и най-близък негов помощник, пише: „...тези хора не искат нищо друго освен да имат добри свещеници...“. В селото им никога дотогава не било имало църква и никога то не се посещавало дотогава от епископ. По време на първата пастирска обиколка на монсеньор Попов, идването му в Мустраклий на 17 юни/6 юли 1866 г. се превърнало в изключително събитие в живота на жителите му, та мнозина трогнати говорели: „...сега, когато видяхме нашата Света Владика, свети епископ, няма какво повече да желаем“. Идването му било събитие и за хората от околните села; от съседното дошли няколко жени да го видят, носейки му сливи и круши. Така водещата, ясно съзнавана и прес-

* Възглас към българския народ или как и защо ние трябва да се съединим с Римската черква. Цариград – Галата, 1861, с. 35.

ледвана последователно стратегия за формиране и укрепване на ранноуниатската общност се съсредоточила в усилията всяко село, обявило се за униатско, да има църква и свещеник, след което идеала подготовката на учителите; в множеството случаи – самите свещеници. Това ще остане основна работа на духовенството за времето на цялата история на Източно-католическата църква.

В ранната история на общността на източните католици при установяването на църковната йерархия по места явно е следването на вече съществуващата традиционна местна йерархия на авторитетите, възпроизводството на която неизбежно и естествено е свързано с роднинските структури. За свещеник в Енидже-Вардар (Македония, днес Яница, Гърция) при същата обиколка монсеньор Попов се готвел да ръкоположи зетя на тукашния престарял поп Димо, Стоян, който и наследил свещеническото му звание и енорията му. Свещеник в с. Скашинци (Велешко, Македония) трябвало да бъде ръкоположен, но епископ Попов бил силно затруднен в избора си пред двамата сина и зетя на местния поп Арсо и тримата „прекалено млади и прекалено невежи“ и пр.

Самият епископ Рафаил, син на свещеник, в пределите на своя диоцез – и изобщо в работата си, се опирал на помощта на двамата си братя; единият от които – Стоян, приел свещеническо звание и името Софроний, най-напред бил канцеларист на общината в Цариград и после представител на епископа пред властите и осъществяващ връзката с апостолическата делегация.* През 1866 г. епископът обсъждал с отец Галабер да назначи другия си брат Продан за капуоглан в Одрин. Протосингелът намерил това за твърде уместно при усло-

* Р. Попов. Кратки и частни мои по-важни бележки. Ръкопис. Архив на Апостолическата Екзархия в София. с. 98 и сл.

вие, че Продан бъде оженен в най-скоро време и в своята работа не предприема нищо без да се посъветва с братя си – свещеноначалник. Свещеничество, преодоляло връзката с традиционните местни авторитети, възрастнало в традициите на католицизма и образовано в католически учебни заведения, носител на друг тип авторитетност, се появява в самия край на XIX-то столетие, а като обичайно и повсеместно явление в източно-католическата общност – в навечерието на войните (1912-1918).

Обичайно било първите свещеници до встъпването им в унията да са били в православието на служба към Гръцката патриаршия; чисто житейски обаче изборът им не бил никак лесен поради съвършено различната система при Източно-католическата църква на задълженията на паството към тях, та този избор не чертаел добруването, което враговете на унията им приписвали най-често като мотив за присъединението им. „...Миряните – пише о. Галабер – обявявайки се за уняти, нищо не губят; свещениците губят всичко и не могат да осигурят хляба за жените и децата си...“ Численият недостиг на свещениците ще остане траен мотив в обзорите върху Източно-католическата църква на българите.

Приемането на унията от свещеника в едно село до много голяма степен предпоставяло доброто ѝ бъдеще, дори и по-голямата част от селото да оставало в православието; също така, ако село без свещеник (или част от такова село) преминело в църквата на съединените с Рим. Другояче по принцип се развивали нещата, ако свещеникът останел в православието. Както е известно, поради това, че главата на някоя религиозна общност в Турция разполагал същевременно и с граждански функции, отстъпилите от една вяра веднага се излагали на правно обосновани санкции от страна на същия този духо-

вен началник. Това прави толкова драматично „обръщането“, конверсията; винаги тя водела след себе си радикални промени в социалния статус на „обърнатото“ лице и големи притеснения в кръга на традиционната етносоциална група, съществуването на която колективистки било обосновано. Това принципно положение обяснява и честите случаи на отстъпление от унията не като „слабост на характера“ или „маловерие“, а като предпоставено от юридическата регламентация на живота в Империята, сплитащо в едно етнически, верски, икономически, социални и граждански обстоятелства.

Сплитането на тези обстоятелства прави валидна и обратната зависимост – укрепването на Църквата да бъде в зависимост от признанието на гражданския статут на отделната етнорелигиозна общност, в случая, тази на българите източни католици, дори в отделно взето село. Такова било положението в началните месеци от историята на българската уния от края на 1860 г. и изобщо през 60-те години на XIX век. Бих се позовал на едно мнение от началото на 80-те години на същото столетие на апостолическия викарий в Цариград Винченцо Ванутели, който съобщава на Конгрегацията за утвърдените позиции на Църквата в Македония след издаденото правителствено разпореждане до административно-управленческите имперски власти от края на 1881 г., с което се признавало на източнокатолическите български общности във всяко село да имат свой мирски предстоятел (мухтар), а в градовете – такъв във всяка махала; всички те снабдени с печат „българокатолически мухтар на...“ (еди кое си село, град, махала и пр.)*.

* Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879 – 1895). Доклади на фпенските консули в Солун. С., 1985, с. 179.

Такива признания, като позиция на Високата порта, са ситуативни и крайно изменчиви; това изобщо не е веднъж установено, трайно и окончателно благоприятно отношение на Имперското правителство към Църквата на съединените с Рим българи. Благоразположението на турското правителство към българската уния от периода 1860-1861 г. г. е видимо и неоспоримо, оттук в недобросъвестни тълкувания то винаги е било обявявано за неизменна политика на Портата към българите източнокатолици в противовес на тая към българите от теченията, ратуващи за независима българска православна църква. Когато съществувало, това благоразположение винаги било основано на непосредствените интереси на отоманската политика. Насърчението на проуниатската линия в българските църковни борби от началото на 60-те години на XIX век недвусмислено целяло подтискане на руското политическо влияние сред християните в Турция, стратегически положено върху закрилата на православието. Към това всеизвестно общо положение историкът Илия Тодев добавя и много интересния конкретен мотив за правителствената поддръжка на униатството в Източна Тракия през 1862 г., като противодействие на засилените руски агитации сред българите за масово преселение в Русия*. В средата на 80-те години на същото столетие нещата вече са съвсем други. Ръкоположеният от началото на 1884 г. за епископ и папски наместник сред българите-католици в цяла Македония Лазар Младенов останал осем години (до 1891 г.) без султански берат, като упражнението на неговата пастирска дейност било основано на писма на везира и министъра на правосъдието. Подобни ограничения върху своята

* И. Тодев, Българското национално движение в Тракия 1800-1878, С., 1994, с.193.

работа понасял и одринският източнокатолически епископ Михаил Петков.

Връщайки се към мотивите за присъединението на ранните униатски общини към Рим, припомняйки казаното за езика и единородното духовенство, как бихме могли да си обясним тяхното оставане в унията и създаването на нови след учредяването на Българската екзархия през 1870 г.? Но горното питане поставя на свой ред вече по друг начин питането за смисъла на присъствието на католиците в България; открива пространство „църковният въпрос“ да се мисли освен в политико-прагматичните рамки на придобиването на независима православна йерархия още и като въпрос за „...владици учени, безкористни, приятели на сиромасите...“ и пр. С други думи, „църковният въпрос“ след 1870 г. вече също станал и въпросът за мястото на вярата и авторитета на духовенството в българското общество и в този смисъл създаването на Екзархията не може да се мисли като окончателно негово разрешение. Пространният пасаж по-долу от наблюденията на Петър Карапетров върху устройването на Екзархията след тази година улавя точно това.

„Българските владици отидоха в епархиите си, – пише той – населението радостно ги посрещна, ала хората скоро им се нарадваха. Българите, които от 10-12 години бяха веке навикнали да не зачитат гръцките владици, не можеха сега да привикнат и своите си да почитат. Голяма част от българския народ се беше, така да се рече, охладила към духовенството и не щеше да го почита, да го уважава, както прилича – като че за нищо не го считаше. А за това обезнравствяване (деморализиране) на народа по отношение към духовенството, за това му лошаво настроение към това последното – в някои случаи и към вярата, най-много са станали причина Сава С. Раковски, Дра-

ган Цанков, Атанас П. Гранитски, па напoкoн Петкo Р. Славейкoв и Теодoр Икoнoмoв. За да възбудят нaрoдa, дo кoлкoтo сe мoжe пoвeчe дa мpaзи, дa нeнaвиждa, дa гoни гръцкoтo дyxoвeнствo, тия бългaри писaтeли държaхa мнoгo гpyб и нeпpиличeн eзик пpoтив тoвa пoслeднoтo. В свoитe вeстници, или дpyги списания и книжки, кaтo нaпaдaхa пoстoяннo гръцкoтo дyxoвeнствo, тe yпoтpeбявaхa всякaкви нeпpoститeлни зa нaпeчaтвaниe нeлeпoсти и сквepнoдyмствa. За тoвa oхлaднявaнe към чepкoвaтa и слyжитeлитe ѝ, пa и към вярaтa, пoмoгнa и мисълтa нa нaрoдa зa пoлитичeскo oсвoбoждeниe, a тaя мисъл бeшe вeкe дoстa paзпpoстpaнeнa – дoкaзaтeлствo бяхa тaйнитe бyнтoвнишки oбщeствa (peвoлюциoнни кoмитeти) в Бългapскo. Кaтo им бeшe дoтeгнaлo и oмpъзнaлo дa чaкaт peшeниeтo нa пpaвитeлствoтo пo искaниeтo нa чepкoвнaтa нeзaвиcимoст, хoрaтa бяхa зaxвaнaли дa paдaт зa пoлитичeскa нeзaвиcимoст. Нaрoдът кaтo чe нe искaшe дa знae, кaквo влaдицитe сa вeкe нeгoви зaкoнни пpeдстaвитeли, пoсpeдници, зaxитници пpeд влaститe, aми – нa мнoгo мeстa зaxвaнa дa сe oтнaсa и с бългapските влaдици, кaктo чинeшe и с гръцкитe. Нaрoдът сe нacитe нa eднoрoднитe си бългapски влaдици и зaxвaнa дa ги нeнaвиждa, пa дoри и дa ги гoни. Нo винaтa нe бeшe сaмo в нaрoдa; и пoвeчeтo oт влaдицитe бяхa винoвни – и тe дaвaхa пoвoд нa нaрoдa дa ги нeнaвиждa. Кaтo някoгaшни влaдици нa гръцкaтa пaтpиapхия, или oтхpaнeни (възпитaни) мeждy гръцкoтo дyxoвeнствo, мнoзинa oт бългapските влaдици бяхa зapaзeни с кaчeствaтa нa гръцкитe влaдици; бългapските влaдици нe oстaвaхa пo-дoлни oт тия пoслeднитe – в нpaвитe, в oбичaитe, в живeянeтo в сpeбpoлюбиeтo, пa oбичaхa дa пpaвят и сплeтни (интpиги, мюзeвиpлици). Имaшe пък и някoи влaдици, кoитo нe yмeяхa дa сe съoбpaзaвaт с oбстoятeлствaтa, нe знaяхa кaк дa сe oтнaсят с нa-

селението, нито как да го представят пред властите, като негови главатари, нито те сами можеха да се поставят пред властите така, че да могат да запазят положението си, авторитета си като владци. А в онова време в Турско, па и сега, ако владката е такъв, какъвто трябва да бъде, това значи много нещо. Велеский Дамаскин, Охридский Натанаил (сега Пловдивски), Пиротский Партений, Вратчанский Аверкий, Ловченский Дионисий, Средецкий Мелетий бяха от реда на тия последните. Не беше се минало много време, откак бяха отишли в епархиите си, против мнозина владци захванаха да пристигат оплаквания в Екзархията. Екзархията биде принудена да повика някои от тях в Цариград, а други да изпрати в епархиите им. Така стана с велеския, охридския, пиротския, вратчанския, и с привременно скопския Кирил (сега Видинский), заместник на Доротея, който, както видяхме по-горе, даде си оставката.“*

Разбира се, въпросът за мястото на вярата и авторитета на духовенството е ключов и в изграждането на Католическата църква от източен обряд на българите; усилията за възпитание във вярата били част от изграждането на ранните общини на съединените с Рим и вървяли редом с формирането на българо-униатския клир.

Дълбокото невежество, липсата на елементарна грамотност и пълна безпросветност били в основата на вкоренените суеверия, примитивността и неяснотата на религиозните убеждения, откъдето и неустойчивостта във вярата. Изглежда верската граница между общността на принадлежащите към православието и новооглашените източни католици не е била твърде осезаема в началното раз-

* Петр П. Карапетров. Цариградски спомени. I. От прогласяването на схизмата (1872 г.) до Старозагорското въстание (1875 г.). – В: Петр П. Карапетров. Сбирка от статии. Средец, 1898, 99-101.

витие на Църквата. Едва през 1866 г. о. Галабер говори на епископ Попов за необходимостта да се настоява твърдо за пълното отделяне от православните и въздържане от посещение на православните храмове. В един по-късен доклад от началото на 80-те години, натовареният да обозре Църквата на съединените българи мисионер на Конгрегацията за разпространение на вярата от ордена на отците Йезуити, Паоло Пиерлинг, съобщава за встъпване в унията без никакви формални изисквания и при приемника на епископ Попов, владиката Нил Изворов. Официално публично отречение от православието било изискано само от петима кукушки свещеници. Отсъствието на тези „формалности“, преминаването към католицизма без вероучителна подготовка правело религиозният живот на присъединените към Рим българи по нищо да не се различава от това на православните. Обратното също било в сила, и то твърде до късно. В края на XIX век старозагорският православен митрополит Методий се оплаквал от несмущаваното от верско съзнание венчание на негови пасоми в униатски храмове в Пловдив и чак в Одрин поради високите венчални такси и прекалено строгото ограничение на родствените степени при встъпване в брак според каноните на Българската православна църква.

Често встъпилите в унията добивали доказателства за правотата на католическата вяра посредством наивността си и доверието си към суеверията, характерни за вярата на българите тогава изобщо. Отец Галабер съобщава, че съкрушителните аргументи в полза на католицизма в Енидже-Вардар жителите му черпели главно из тия два случая. Първият бил във връзка със смъртта на един грък от града, който се подиграл с вярата на католиците, копаещи основите на своята църква. Ден след това същият умрял мъчително, изгаряй-

ки във възпламенилия се спирт в казана за варене на ракия. И другият – проходяща край строителите на църквата жена ги поругала; няколко улици по-нататък видяла пред себе си блестящ конник, който застрашително размахвал към нея гола сабя. Два дни след произшествието хулителката се поминала от уплах. В двата случая верните виждали личната намеса на началника на апостолиите, св. Петър, комуто била посветена църквата. От тях о. Галабер извлича друга поука: „Без много да се вярва на тези разкази – пише той – добре е те да се споменат като доказателство, че духът на вярата въодушевява източните християни, потънали в заблуда и схизма“.

Религиозното невежество най-често било основната пречка за действителното обръщане в католицизма, а също и причината както за напускането с лекота на православието, така и за лекотата, с която новооглашените минавали по обратния път. Поведени по ума на свой съселянин, завърнал се от Сърбия, селяните от с. Попадия (Битолско) потърсили прошката на Битолския гръцки епископ, който и не закъснял да им я даде, като изпратил свои свещеници да ги миропомажат по челото и приемат наново. Но при епископската обиколка на монсеньор Попов през 1866 г. попадийци му пратили хабер, че „...ако дойде епископът, те ще бъдат католици както по-рано...“. Случаят се разрешил, като епископът приел да посети селото и наложил един ден пост за всички, ходили при гръцкия епископ. С пристигането му, не без пречки и заплахи отстрана на враговете на унията тук, започнало наново установяването на принадлежността на жителите на това село към Католическата църква; „сутринта мнозина се *записват* католици“ е изречението, с което протосингелът отразил събитието в своя дневник.

Не винаги чистосърдечието във вярата и преда-

ността към своя род и език били пътищата, водещи към унията; на няколко пъти о. Галабер съобщава за поразителното въздействие върху селяните, което произвеждал фактът, че „...българският католически епископ не взема нищо от своето паство...“. През 1862 г. като един от най-важните аргументи в полза на унията абат Субиран, директор на Обществото за училища на Изток, изтъква неплащането на десятък на схизматичното гръцко духовенство отстрана на новоприсъединените*. По-късно, в началото на 90-те години, френският консул в Солун Лакретел писал, че „българските населения“ в Македония били „...свикнали да получават като цена на тяхното обръщане във вярата възнаграждения, които вземат най-различни форми“**. Подобна нагласа към унията обяснява и честите отстъпления при първото разминаване на очакванията за придобивки от нея.

Един поглед към конкретната действителност по места разкрива, че високата аргументация на миряните, първоначинатели на унията – какъвто бил Др. Цанков и неговите текстове във в. „България“ от началото на 60-те години на XIX век, има твърде ограничен периметър на въздействие, и че в широката си част приемането на унията зависело от обстоятелства, свързани с живота и положението на хората едва ли не у всяко село. Проповедите на епископ Рафаил Попов обаче били положени именно на високата аргументация и имали възпитателно въздействие редом с разпространението началата на вярата и идеологията на българското съединение с Рим. Делото му се превърнало в консолидиращ общността на българите източ-

* L'abbé Soubiranne. (Directeur general de l'œuvre des écoles d'Orient). Les bulgares, les grecs, les ameniens. Paris, 1862, p. 9.

** Кирил, Патриарх Български, Принос към униатството в Македония..., с. 623.

ни-католици момент, пряко множеството изолирани и без връзка помежду си случаи, различни във всяко село. Неговите окръжни писма и инструкциите му към духовенството също защитавали това високо обоснование на идеологията и мястото на Съединената с Рим българска църква сред българите. Мотивът за незаконната власт на Цариградската църква и Фотиевите наследници, за старотческата вяра на българите, към която част е делото и на самите св. св. Кирил и Методий, приемането на унията като завръщане към нея са основни идеи още в първото му епископско слово, произнесено в църквата на Сан-Бенедето в Цариград на 8/19 ноември 1865 г., ден след неговото ръкоположение*, идеи залегнали в историческата аргументация на общностната българска идентичност на източните католици. В този смисъл отслабването на мирското униатско движение от края на 1863 г. не означава свършек и край на идеите му; те естествено били възприети и вградени в основите на гражданската доктрина на Католическата църква от източен обряд в България.

* * *

Представата за общността на българите източни католици е невъзможна без поглед към числеността им. В историята на Католическата църква от източен обряд в България този въпрос е особено натрапчив; всъщност неговата натрапчивост е последствие от претенциите на ранното мирско движение за присъединение към Рим да постигне цялостна конверсия, „всенародното възвръщане в лоното на праотческата вяра“, от една страна и, от друга, последствие от страховете на неприятелите на унията. Оттук за причастните към нея, най-ве-

* Окружно писмо на Преосвещенният господин Рафаил до съединените българи. Цариград, 1865, 28-43.

че за времето до войните, доказателствата за увеличението на числеността им и разширението на пределите на тяхната общност са най-съществени аргументи за правотата им, а пък противниците им настояват изключително на тяхната малобройност. Категоричността и на едните, и на другите никога не е убедителна поради динамиката на процесите, свързани с ранната история на движението и Източно-католическата църква – историческите превратности и свързаните с тях приливи и отливи, с една дума, поради невъзможността да се фиксира крайна точка, от която да се съди категорично за установеността на присъединените към униатската църква.

За няколко месеца непосредствено след акта от 18 декември 1860 г. числото на встъпилите в унията се сочи в рамките на числата между 20 000 и 60 000 души, твърде общо посочване, което и прави тия цифри не дотам убедителни. Веднага след отвличането на архиепископ Соколски през лятото на 1861 г. и последвалите във връзка с това събития бързият отлив от унията фиксира броя на верните в границите между 4000 и 7000 души. Само за времето от м. март до края на критичната 1862 г. чрез сложно групиране на различни източници един от историците, посветил заниманията си на тази тема, представя данни за драстичната промяна в числеността на източнокатолическата общност в Източна Тракия и Одрин включително от приблизително 2500 на 1395 семейства*. По неговите изчисления броят на присъединените към Рим българи в тази област бележи постоянна тенденция към намаление. В края на 60-те години числото им се снижило до 3000 души (2000 униати в областта и 1000 в Одрин).

* И. Тодев. Българското национално движение в Тракия 1800 – 1878..., 201-202.

Положението в Македония от средата на 70-те и през 80-те години сочи рязкото нарастване на броя на присъединените към унията. Поради препятствията отстрана на Патриаршията пред устрояването на епархийските структури и училищното дело под ведомството на новоучредената Българска екзархия унията приела в себе си множество българи, намиращи в нея гаранции за неприкосновеността на своята етническа и културна идентичност. Особено широки размери присъединението добива в Гевгелийско, Кукушко и Ениджевардарско. През 80-те години на XIX век числото на българите източни католици в Македония стигнало своя зенит за цялата история на Източно-католическата църква – 80 000 души*.

Повратна за числения растеж на общността на съединените българи била 1890 г. Издаването на берати за екзархийски владици в Македония (за епархиите с центрове Скопие и Охрид) имало за последица укрепването на Екзархията по тия места, което през последното десетилетие на XIX век довело до бърз спад на цифрата на принадлежащите към общността на източни католици. Данните от началото на XX столетие отразяват стойности, пред които числото 80 000 изглежда непонятно. Работейки с екзархийски и официални източници на турското правителство, св. Елдъров посочва за лятото на 1903 г. 2442 души източни католици (407 къщи) в Македония и 1770 души (295 къщи) в Тракия.** По данни на свещеник А. Славов, който в началото на XX век бил помощник-

* Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., 353-372; също: Светлозар Елдъров. Униати. – В: Общности и идентичности в България. С., 1998, с. 400. Някъде се споменава дори и цифрата 100 000.

** Св. Елдъров. Българското униатство в Македония и Тракия. – В: Националноосвободителното движение на македонските и тракийските българи 1878-1944. Т. III. С., 1997, с. 96.

секретар на епископ Михаил Мирев в Тракия и могъл да ползва преки данни, както и да запише много лични впечатления на преки участници в събитията от началото на унията, през 1903 г. епархията на епископ Михаил Петков брояла 4600 верни с 20 свещеника (без към тяхда се броят 6 успенци и 5 възкресенци, приели източен обряд), 12 черкви, 8 параклиса, 11 училища с 670 деца (без тук да влизат училищата, управлявани от разни сестри в помощ на унията)*. Турската официална правителствена статистика изчислявала българите източни католици в Македония от края на първото десетилетие на XX век на 4638 души. Сведения, събрани от католически извори, представят присъединените към Рим българи в навечерието на войните като 7000 души в Македония и 4000 души в Тракия.

След Балканските войни немското католическо списание „Die Mission“ публикува важна статия с детайлизирана статистическа информация за състоянието на Католическата църква от източен обряд на българите преди и след тях**

Положението на църквата и мащабите на общността на нейните верни в навечерието на войните според данните в тази статия изглеждат така:

– в Апостолическия викариат за Тракия и България, общият брой на верните в края на 1912 г. възлизал на 4350 души, разпределени в 20 енории с 27 свещеници, 16 от които мирски;

– в учредения през 1883 г. с титуляр епископ Лазар Младенов (наследен през 1895 г. от епископ Епифаний Шанов) апостолически викариат в Ма-

* Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски..., 207.

** Българо-католическата църква преди и след Балканската война, Die Mission, 1914, №4, S. 241-243. Тази статия в превод на о. Велик също е поместена в неговите неиздадени Беседи из историята на присъединените българи-католици.

кедония в навечерието на войните общият брой на верните възлизал на 10 140 души, разпределени в 27 енории с 36 свещеника;

– общо за цялата униатска църква през 1912 г. списание „Die Mission“ дава следната картина: трима владици, 65 свещеници (42 мирски и 23 мисионери – 10 лазаристи, 8 успенци, 5 възкресенци), 14 850 верни в 47 енории и 2 филиала.

* * *

Като разделно време в Новата българска история, войните са повратен момент и за историята на съединените с Рим българи. Началото им, а най-вече техният злощастен завършек, променили изцяло битието на църквата им, както и битието на съставлящата я общност верни. Войните променили чертаните пред Църквата насоки на развитието ѝ, наложили необходимостта да бъде на ново устроена тя в политическите граници на България. Те и последствията от тях поставили остро въпросите за ново административно устройство, за ново установяване на управленческите йерархии, за укрепване на йерархическите авторитети. Това налага да бъде отправен най-общ поглед към верните, към пространството на заселването им, към техните поселища и числените им параметри; с други думи да погледнем към общността на източните католици след Първата световна война, защото усвоените тогава пространства в устрояването на общността в политическите предели на българската държава са общо взето тези, които те заемат и в началото на ХХІ век.

Към 16 юли 1914 г., в неясното време на неустановеност поради преселенията, според сведения из църковни източници църквата и общността от двете страни на границата включват 31 енории или черковни общини с 1076 семейства или приблизително 5230 верни. С грижи за тях били нато-

варени 39 свещеници, от които 26 мирски и 13 монаси*. Това е най-ранното и приблизително очертане на общността на източните католици в началото на устройването им в пределите на българската държава.

Статистиките за тях след Първата световна война стават възможни едва към средата на 20-те години на XX век поради активните миграционни процеси и общата, и при това положение неизбежна, неуреденост на епархията. Към 28 ноември 1927 година, отново по данни из църковни източници, очертанията на общността включват 5598 д. верни, обслужвани от 31 свещеника.

Едно много подробно и важно сведение от църковни източници, което представям тук съкратено като общ поглед за състоянието на Източнокатолическата църква и общност в средата на 30-те години, чертае общата численост на верните 9160 души, водени от 1 епископ, 40 свещеници, разположени в 24 енории, и 10 неорганизирани черковни общини, разполагащи с 14 църкви и 6 параклиса. Това сведение ясно подчертава факта, че огромната част от верните са бежанци, което обяснява и затрудненията пред църквата и спецификата на общността в този период; разкрива все още продължаващата неуреденост на немалък брой общини и на това, че много голям дял от верните са свързани с ранното встъпване в унията от 60-те години на XIX век, потомци на първите българоуниати.

В тези очертания общността на източните католици съществува във времето между двете световни войни в пределите на българските държавни граници. През 1865 г. още в първото си окръжно към духовенството и верните си епископ Рафаил

* О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, апостолически екзарх..., (непубликуван ръкопис) 226-227.

писал: „Може би да ви каже някой, че сме още малцина. Но малко да ви е грижа, Прелюбезни ми Братия, малко да ви е грижа, за дето не сме още многочислени. Ако многочислеността установява човеческите сили, то тя не установява божественности. Прочее ми има да се борим с божественности, понеже това, което следваме е чисто божествена цел... Нека прочее се небоим за дето сме слабици и малцина...“*

Макар и не винаги изричано така, това наставление ще съпътства католиците от източен обряд през цялата им история и досега, началото на ХХІ век; то е израз на тяхното постоянно вътрешно усещане за общността им, усещане по-устойчиво от колебливите и променливи цифри.

* * *

Историческото предание в общността за историята на Католическата църква от източен обряд в България носи в себе си две ясно изразени травматични места на паметта. Първото е свързано с унията и последвалите след нея събития от началото на 60-те години на миналия век. Второто е съсредоточено във времето на процесите и ударите върху църквата от средата на ХХ-то столетие при комунизма.

Удивително е, но войните от 1912-1918 г. г., въпреки че последиците им са толкова тежки за Църквата, не са травматично място; определено те са един от центровете на паметта, но не болезнен; върху тях не съществува постоянно възобновяващ се дебат с разнопосочни мнения и никога не е съществувал такъв. Травмата от войните мисля, че решително е преодоляна в началото на 30-те години.

* Окружно писмо на Преосвещенният господин Рафаил до съединените българи, Цариград, 1865, 3-4.

По друг начин се развива добиването на отговор в преданието по събитията около учредяването на Църквата, съпроводено почти веднага с тежка криза; разрешението на „травмата от раждането“. Травматичността тук иде от замисленото и непостигнато „обръщане“ на българите като цяло към Рим, последвано от многобройни встъпвания и отстъпления. Върху успеха или неуспеха на унията се дебатира непрестанно от 18 декември 1860 г. насетне и през първата половина на XX век, както вътре в общността, така и българската публичност с неприятелите на източните католици, че и след това: когато през 1962 г. във встъпителните думи на основното си съчинение по тази тема, патриарх Кирил пише, че „...6-7 хиляди униати не може да бъдат считани за голяма придобивка на едновековни усилия...“, той достига именно това травматично място. Едва 30-те години дават посока за разрешение на този въпрос всред общността на източните католици. Тогава честването на присъединяването с Рим вече се е превърнало в част от празничния им календар. По повод 75 години от унията през 1935 г. вестник „Истина“ публикува статия на д-р Михаил Иванов, един от значимите интелектуалци сред източните католици. Авторът намира, че 18/30 декември 1860 г. като повик за скъсване с гърците е „дата по-голяма в значението си, отколкото в последствията си“. Д-р Иванов (Аксунов) пише: След отвлечането на Соколски „...неуспехът на това съединение, поне в такива размери, в каквито го желаеха неговите ратници, доказва за лишен път, че *религията не може да бъде предмет на политиката* и като плод на едни вековни традиции, или придобита по едно вътрешно убеждение, не се поддава на компромиси за каквито и да било външни светски цели. Затова и от чисто религиозно гледище, това движение към Запад, това съединение с Римската църква не мо-

жеше да си пробие път навсякъде между широките маси на българския народ“*. Статията дава повод на Михаил Маджаров да публикува във в. „Мир“ отговор, чието внушение е изразено пряко в заглавието „Неуспех на униатството“. В завършека си Маджаров пита: „Не е ли време униатите да се върнат към Българската православна църква?“** Отвърща друг сред водещите интелектуалци на източните католици, д-р Хр. Ив. Драгов: „Г-н Маджаров има пълно право да прави религиозна пропаганда сред нас – българите-униати, които все пак сме християни, но ние не правим пропаганда, като държим на религиозните си убеждения, които ни са предадени от три поколения най-малко, защото както д-р М. Иванов, така и пишещият тия редове, са униати не по една случайност, а тая вяра им е предадена от три поколения, т.е. дядовците и бабите им по баща и майка са били униати и такова е останало и ще остане тяхното потомство, въпреки поканите да се върнат към Фенер. Sapiienti sat!“***

Думите на д-р Аксунов и на д-р Драгов отговарят на общата насока в развитието на Църквата от това време – преодоляването на ранния прозелитски период и упование на *вярата*, основана на установените традиции в Католическата църква от източен обряд в България, ясното съзнание къде в миналото на църквата, *политиката се отделя от вярата*. Понятието „уния“ тогава престава да бъде ориентир в развитието на църквата; понятията „уния“ и „униатство“, като носещи преди всичко *политическия контекст* на възникването

* Д-р М. Иванов. 75 – годишнината от Унията. -Истина, № 36, 4. I. 1936. (Курсивът е на д-р. М.И.).

** М. Маджаров. Неуспех на униатството. – Мир, № 8645, 13. II. 1936.

*** Хр. Драгов. Религия и политика. Българите униати няма да се върнат към Фенер. – Истина, № 37, 22. II. 1937.

на църквата, губят определеността си на ярък идентификатор на общността; сам епископ Куртев в една публична своя реч през декември 1937 г. по повод 750 години от възникването на Второто българско царство, намира понятието „униати“ като „несвойствено“ и настоява на определението „католици от източен обряд“.* Защото мисленето на историята на Католическата църква от източен обряд през 30-те години вече надхвърля породилата я ситуация от 1860 г. Ако Унията е свързана със създаването на Църквата, други обстоятелства определят изявите ѝ в следващите времена. Затова установените още от 60-те години на миналия век най-популярни определения „униати“ и особено „Униатска църква“ по-късно се виждат като неадекватни на съдържанието на историческото развитие на Църквата и се приемат като реликтни, но съдържателно неточни за новите процеси определения.

Мисленето на историята на Католическата църква от източен обряд в общността на нейните верни днес е болезнено съсредоточено в събитията от средата на двадесетото столетие, комунистическият режим, репресиите и последиците от тях върху църквата; дебатът в общността на източните католици върху историята на Църквата и нейните жертви от това време активно тече и по всичко изглежда, че ще продължи и в зарите на новото хилядолетие.

* Сказката на Н. В. Пр. Кирил Куртев, Истина, 31. XII. 1937, № 686.

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА СЛЕД ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА

Установеният в България след Втората световна война комунистически режим, поставя рязка граница в историята на Църквата. Надеждите за демократичен ред, за възобновяване на либералните структури на българското общество много скоро угасват с недвусмисленото принудително ориентиране на страната към зоната на съветското доминиране в Източна Европа. Католическата църква не остава изолирана и отчуждена от напреженията в българския обществен живот, който с всеки изминал ден след войната водел към остра конфронтацията на противостоящите идеи за българското бъдеще. В напрегнатата атмосфера на подготовка на изборите за Велико народно събрание през есента на 1946 г. вестник „Истина“ публикувал важна статия, която макар и авторска, подписана от отец д-р Петър Серийски, секретар на Софийско-Пловдивския апостолически наместник, може да бъде мислена без оглед обредните различия като обща позиция на Католическата църква в България спрямо насоките на развитие на страната след Втората световна война. Рубриките в статията формулират основните проблеми пред българското общество и представят отношението на Църквата към тях; така построен, текстът има програмно звучене:

„Католическата църква и папата

...Католиците трябва да могат свободно да се сношават със своя върховен пастир...

Католическата църква и свободата на съвестта, словото и печата

...Католическата църква иска не да ѝ се даде, защото това е нейно священо право, но да ѝ се признае, както ѝ се признава свободата на съвестта, чрез която всички католици, начело с владиците и свещениците, да могат свободно да вярват богооткровенията истини, свободно да ги изповядват устно и писмено и свободно да изпълняват повелите на Бога и Църквата...

Католическата църква и отношенията ѝ с нейните последователи

...Католическата църква вярва в Бога и се бори с безбожието; вярва в един върховен морал, санкциониран от Бога, и се старее този морал и тези истини да бъдат познати и практикувани от нейните чад. За това обаче е необходимо свободно да може да се сношава със своите пасом...

Въпросът за вероучението

...Католическата църква не одобрява премахването на вероучението от училищните предмети и отстраняване на свещеника от училището. Училищата и университетите са свидна рожба на Католическата църква... Нима в училището не се преподава всичко онова, което е красиво, нравствено, полезно, което издига човека и може да създаде от някое дете добър гражданин, добър баща и честен служител на държавата? Но какво по-красиво, по-нравствено и полезно издигане от вярата в Бога и в един върховен морал, в безсмъртието на човешката душа и в загробния живот?

Католическите организации

...Католическата църква иска да живее... За това държи на своите религиозно-културни институти и благотворителни организации, в кои-

то свещениците могат да вземат живо участие, било в ръководното тяло, било като членове. Тези организации, от самия факт, че са католически, не могат да бъдат независими от църквата, или нещо повече, в разрез с католическите схващания. В противен случай те престават да бъдат католически и църквата отнема от тях своята благословия, както гражданската власт би забранила сдружения, нагодени против нейните върховни интереси или против свободата на гражданите...

Католическата църква и социалните въпроси. Трудът и трудящите се

...Социалният въпрос е стар колкото света и Католическата църква всякога е полагала майчини грижи за по-бедните съсловия, особено за работниците. Тя зачита труда и го има за нещо священо, благородно; тя счита и учи това във вероучението, което се изхвърля от училището – за непростим грях неизплатената заплата, заклеиява експлоататорите на работника, на когото сочи за идеален образец за подражание Божовца Исуса Христа...

Католическата църква и частната собственост

... Католическата църква държи на частната собственост и на наследственото право, които права тя счита за присъщи на човешката природа, и при това священи, неприкосновени. Държавата може да ограничи по един справедлив правилник размера на печалбите и богатствата, но няма право да убива частната инициатива и частната собственост, от която се ражда благоденствието на една страна и щастието на семействата...

Католическата църква – заключава авторът – винаги е давала на държавата своя скромен, но ценен принос за благоденствието на нашия народ. Защото със своята мисия тя цели най-бла-

*городното на земята: цели възобновяването на човешките души и сърца, за да може така да представи и пред олтаря на Отечеството най-добрите и съвестни българи, които гордо всякога да носят, отпечатани с огнени букви в своя ежедневен живот, двете най-свещени имена, като пътеводна звезда – имената Бог и Родина.“**

Тази позиция обяснява последвалите преследвания срещу Католическата църква в България не само с атеизма на марксистко-ленинското учение; писаното по-горе заявява недвусмислено нейната принадлежност към защитниците на човешките права и индивидуалната неприкосновеност, демокрацията, свободната стопанска инициатива и либералната култура.

След подписването на Парижкия мир на 10 февруари 1947 г. комунистическият режим се почувствал освободен да предприеме последователни и систематични мерки по разбиването на вероизповедните общности и овладяването на институциите им. На всяко от вероизповеданията се отреждало различно място в прехода към новото комунистическо общество; в едно изказване от пролетта на 1947 г. завеждащият Дирекцията по изповеданията по това време Димитър Илиев излагал синтезирано комунистическата политика по отношение на Българската православна църква като мост за сближението на българския народ с прогресивните народи от СССР и Югославия в общата им борба срещу империализма**. Подобна позиция ясно определя макар и неизказано пряко кръга на ония изповедни общности, които не способстват за подобно сближение като по презумп-

* Истина, 27.X.1946, № 1086.

** Д. Калканджиева. Отношението на държавата към Католическата църква в България (1944-1952). – В: Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България. С., 1992, с. 145.

ция принадлежащи в противниковия лагер; така че в преследването на католиците от края на 40-те и началото на 50-те години на XX век към неприимимостта на комунистическата идеология към вярата се добавят и конюнктурни политически основания.

В началото на март 1949 г. влязъл в сила специален Закон за изповеданията. В своя чл. 1 законът изразява декларативно гаранции за свободата на съвестта и на изповеданията, но при тяхното конкретизиране в законовия текст в последствие става ясно, че духът, смисълът и буквата на този закон целят тъкмо обратното.

Най-напред Законът може да бъде мислен като обобщение на всички консервативни призови към „властта“ от края на XIX век „да постави на място“ инославните и иноверски „пропаганди“; неговият член 3 като изтъква, че Българската православна църква е традиционното изповедание на българския народ и че е свързана с неговата история, изразява и надеждите, че „като такава, по форма, съдържание и дух, тя може да бъде народна демократична църква“, надежди, каквито той не възлагал на други изповедания.

Декларацията в чл. 2 на закона, занимаващ се с отделеността на религиозните общности от държавата, не изключва обаче прякото им управление от държавните „надлежни“ структури и най-напред Министерството на външните работи и изповеданията; на практика общностите са подчинени на тях изцяло. В чл. 9 и в чл. 12 на този закон четем:

„Чл. 9. Всяко вероизповедание има отговорно пред държавата ръководство. В устава на всяко изповедание се установяват управителните и представителните му органи и начинът на избирането или назначаването им.

Свещенослужителите на изповедания, които

поддържат канонически отношения с чужбина, не могат да встъпят в длъжност, преди да бъдат утвърдени от министра на външните работи.“*

„Чл. 12. Свещенослужители, както и всички други служители по ведомствата на изповеданията, които нарушават законите, обществения ред и добрите нрави, или работят против демократическите уредби на държавата, независимо от другата им отговорност, по предложение на министра на външните работи, могат да бъдат временно отстранени от длъжност или уволнени. Отстраняването от длъжност или уволнението се извършва незабавно от съответното ръководство на изповеданието, щом получи за това предложение от министра на външните работи. Ако свещенослужителят не бъде отстранен от изповедното ръководство, той се отстранява по административен ред.“**

Според Закона за изповеданията комунистическата държава поставя изцяло под свой контрол финансовите приходи и притежанията на изповеданията, налага строги ограничения или по-точно е да се каже забранява тяхната социална и просветна работа, с други думи, забранява мирския апостолат, една от същностните изяви на Църквата, подтиска свободните изяви на верните, забранява свободното общуване с духовния център на католиците – Рим; с една дума, Законът подготвя погрома над Католическата църква в България от началото на 50-те години:

„Чл. 20. Образуването на дружества и организации с религиозно-нравствена цел, както и издаването на печатни произведения за религиозна просвета, се подчиняват на общите закони и на административните разпореждания.

* Закон за изповеданията. – Държавен вестник, 1. III. 1949, № 48.

** Пак там.

Възпитанието и организирането на децата и младежта се извършва под собствените грижи на държавата и се намира извън кръга на дейност на изповеданията и техните свещенослужители.

Чл. 21. Изповеданията не могат да откриват болници, сиропиталища и други подобни заведения.

Заварените от закона такива заведения на изповеданията преминават под управлението на Министерството на народното здраве или Министерството на труда и социалните грижи, и движимите и недвижимите им имущества стават държавна собственост...

Чл. 22. Изповеданията могат да поддържат връзки с изповедания, учреждения, организации или официални лица, които имат седалището си или местожителството си извън пределите на страната, само с предварителното разрешение на министъра на външните работи.

Чл. 23. Изповеданията или техните поделения (ордени, конгрегации, мисии и пр.), които имат седалище в чужбина, не могат да откриват в Народна република България свои поделения: мисии, ордени, благотворителни или други заведения; заварените такива се закриват в едномесечен срок от влизането в сила на настоящия закон.

Всички имущества на закритите с предходната алинея поделения..., преминават в собственост на държавата срещу справедливо обезщетение...“*

Обещаното „справедливо обезщетение“ спрямо католиците било турено в ход от началото на 50-те години. Масовите гонения срещу тях и ударите срещу Католическата църква в България от 1952 г. били предшествани от два процеса през 1950 г. срещу отците Дамян Гюлов, Роберт Прустов и помощник-домакина на Западнокатолическата

* Пак там.

църква в София Стефан Цоков. В дознанието на столичното управление на МВР до Софийската прокуратура като основание за арестуването на основоположника на Добрия католически печат, 67-годишния отец Гюлов, се предявяват обвинения в „...престъпни връзки с лица от чуждо разузнаване, вдъхновяване дейността на Трайчо Костов и групата му и разгласяване на неверни клеветнически твърдения“*. Обвиненията срещу другите не се отличаваха с повече изобретателност. Отец Гюлов бил осъден на 12 години строг тъмничен затвор, 15 години лишаване от граждански права и конфискация на цялото му имущество. Следствието на другите се проточило чак до средата на 1952 г. Тогава отец Прустов получил 20, а Стефан Цоков – 10 години. Имуществото и на двамата било конфискувано, а настояването им при обжалването срокът на следствието да се включи в срока на присъдата не било зачетено.

При „закрити врати“ през юни 1952 г. Пловдивският градски съд разгледал „поддривното дело“ на местния свещеник Йосиф Тончев. Отец Тончев бил осъден на смърт и екзекутиран в началото на 1953 г. По същото време на дългогодишен затвор бил осъден и отец Асен Чонков, „за връзка с нелегална група горяни в Родопите“.

Съдебно-наказателната машина вече се задвижила и в края на юни и през юли 1952 г. били арестувани няколко десетки католически духовници и неколцина верни, елитът на Католическата църква в България, обвинени в противодържавна дейност, като членове на „шпионската и заговорническа католическа организация“. През август с. г. числото им надхвърляло 70 души.

Преследванията на Католическата църква и ка-

* Жоро Цветков. Разпятието. Съдебната разправа с дейци на Католическата църква в България през 1952 г. С., 1994, с. 18.

толиците в България могат да се схващат в по-широките рамки на неприязънта на комунистическите режими след Втората световна война към Запада, където Католическата църква пребивава единствено като „агент на империализма“. Случилото се в началото на 50-те години в България е предшествано от разбиване на църковните йерархии и дезорганизиране общностите на униатските църкви най-напред в Югославия (1946), последвано от разтуряне на униатските църкви в Унгария (1946) и в Румъния (1948). След тях процеси били подбудени срещу висши йерарси и духовенството на Католическите църкви в Унгария (1949 и 1951), Чехословакия (1950, 1951 и 1952) и Полша (1950 и 1953)*.

На 3 октомври 1952 г. съдът в България произнесъл следните присъди:

1. Камен Вичев, успенец, 55-годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.

2. Йосафат Шишков, успенец, 66-годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.

3. Павел Джиджов, успенец, 33-годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.

4. Монсенъор Евгений Босилков, Никополски епископ, пасионист, на 52 години, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.

5. Петър Сарийски, конвентуалец, 40-годишен, осъден на 20 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

6. Мирослав Банчев, успенец, 53-годишен, осъден на 20 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

7. Петър Лавренов, мирски свещеник, 32-годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

* Пак там, 44-45.

8. Никола Барбов, мирски свещеник, 38-годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

9. Никола Сакъзов, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

10. Георги Георгиев, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

11. Климент Паскалев, архимандрит, 53-годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

12. Тодор Филков, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

13. Лино Драганов, капуцин, 37-годишен, осъден на 14 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

14. Методий Стратиев, успенец, 36-годишен, осъден на 14 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

15. Купен Михайлов, мирски свещеник, 32-годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

16. Стефан Николов Караджов, писател, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

17. Христофор Драгов, журналист, един от най-острите полемисти на в. „Истина“ от междувоенно време, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

18. Иван х. Петров, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

19. Самуил Джундрин, успенец, 31-годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

20. Тимотей Зайков, 39-годишен, капуцин, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

21. Лъв Рончев, 37-годишен, капуцин, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

22. Самуил Рончев, 39-годишен, капуцин, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

23. Лаврентий Стрехин, капуцин, 44-годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

24. Мариан Петков, капуцин, 44-годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

25. Стефан Коков, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

26. Антон Вълчев, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

27. Ефtimi Манолов, успенец, 32-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

28. Горазд Куртев, успенец, 32-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

29. Рафаил Станев, капуцин, 41-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

30. Франц Нонов, капуцин, 35-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

31. Антон Карагъзов, мирски свещеник, на 62 години, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

32. Георги Митов, конвентуалец, 36-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

33. Стефан Гочев, мирски свещеник, 62-годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

34. Георги Сарафов, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

35. Димитър Заяков, осъден на 8 години затвор.

36. Храбър Марков, успенец, 31-годишен, осъден на 6 г. затвор.

37. Иван Станев, успенец, 31-годишен, осъден на 1 г. и 6 месеца затвор.

38. Славчо Сотиров, осъден на 1 г. и 6 месеца затвор.

39. Фортунат Бакалски, капуцин, починал по време на следствието.

40. Серафима Ангюшева, евхаристинка, осъдена на 5 години затвор.

41. Надежда Христофорова, осъдена на 3 години затвор.

През ноември същата 1952 г. бил проведен втори процес срещу 6 католически свещеници и трима миряни-католици, наложил следните присъди:

1. Монсеньор Иван Романов, Софийско-Пловдивски епископ, на 74 години, осъден на 12 г. затвор*.

2. Гаврил Беловежов, мирски свещеник, осъден на 20 години затвор.

3. Стефан Мешков, възкресенец, осъден на 15 години затвор.

4. Игнати Христов, мирски свещеник, осъден на 15 години затвор.

5. Рафаил Пеев, възкресенец, осъден на 10 години затвор.

6. Константин Патронов, възкресенец, осъден на 6 години затвор.

Редом с духовниците присъди получават и миряните д-р Петко Момчилов, осъден на смърт, и златарите баща и син Янкови от Ямбол, получили тежки срокове тъмничен затвор.

Освен присъдите множество свещеници, монаси и сестри от двата обряда били изпратени в т. нар. „трудово-възпитателни общежития“ на принудителен труд; в действителност за известно време обществата на сестрите Кармитки и Евхаристинки били разтурени.

* Непощаден от особените „методи“ на следствието, епископът умира на 12 февруари 1953 г.

На практика бил нанесен тежък удар върху преките водители на Църквата и най-дейното поколение нейни строители, най-тежкият за времето на цялостното ѝ съществуване.

На 12 март 1953 г. бил издаден и таен указ № 88, по силата на който били конфискувани всички покрити и непокрити имоти, училища и социални учреждения на Католическата църква в България.

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР

5

КАТОЛИЧЕСКА ЦЪРКВА
ОТ ЗАПАДЕН (ЛАТИНСКИ) ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

9

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД
В БЪЛГАРИЯ

31

КАТОЛИЧЕСКИ ОБЩНОСТИ И ОБЩНОСТНИ
ИДЕНТИЧНОСТИ

39

ОБЩНОСТТА НА КАТОЛИЦИТЕ ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД.
ФОРМИРАНЕ И РАЗВИТИЕ.

87

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА СЛЕД ВТОРАТА
СВЕТОВНА ВОЙНА

112

Иван Еленков

**КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА И КАТОЛИЦИТЕ
В БЪЛГАРИЯ**

Българска. Първо издание
Формат 84×108/32. Печ. коли 8

Епископска конференция
на Католическата църква в България
1606 София, ул. „Люлин планина“ № 5
www.catholic-bg.org

Предпечатна подготовка „Алкор“
Печатница „Симолини 94“

ISBN 954-90694-4-3